5.25.23.

LIBRARY OF THE THEOLOGICAL SEMINARY

PRINCETON, N. J.

Division B721

Section G48

PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Fascicule 3.

ÉTIENNE GILSON
Professeur d'Histoire de la Philosophie
à l'Université de Strasbourg

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 6 1922
THEOLOGICAL SEMINARY

ÉTUDES

DE

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

STRASBOURG
COMMISSION DES PUBLICATIONS
DE LA FACULTÉ DES LETTRES
PALAIS DE L'UNIVERSITÉ
1921.

PRÉFACE

Les études que l'on trouvera réunies dans ce volume portent toutes, directement ou indirectement, sur la philosophie médiévale. Les quatre premières tiennent dans le cadre chronologique traditionnellement assigné à cette époque, et les suivantes étudient le prolongement de la pensée médiévale à travers la Renaissance ou les débuts de l'époque moderne. Chacune de ces études a été poursuivie pour elle-même et sans aucune préoccupation de lui faire vérifier une hypothèse générale. C'est donc sous la contrainte des faits eux-mêmes qu'elles sont venues se grouper autour de deux figures centrales: S. Thomas d'Aquin et Descartes. Il nous a semblé de plus en plus évident, à mesure que nous cherchions à définir les conditions historiques au milieu desquelles s'est développée la pensée thomiste, que S. Thomas d'Aquin est le premier des philosophes modernes, au sens plein du mot. Non pas qu'il ait créé les principes et inventé l'attitude dont nous vivons; non pas même que toutes les directions de pensée par lesquelles le XIII^e^ siècle prépare l'époque moderne soient concentrées dans son œuvre; mais parce qu'il est le premier occidental dont la pensée ne se soit asservie ni à un dogme, ni à un système. Situé à sa place dans l'histoire générale, S. Thomas d'Aquin continue la spéculation arabe et juive; mais, par rapport à nous, il est vraiment le premier anneau par lequel notre chaîne se rattache à celle des philosophies orientales et grecques. Il a su hériter pour nous et faire fructifier l'héritage dont il nous avait enrichis. La conclusion commune des quatre premières études est donc que, jusqu'au thomisme, il n'y a pas eu au moyen âge de philosophie au sens moderne du mot. Cette conclusion, d'apparence paradoxale, est destinée à devenir une évidence banale; l'aspect singulier qu'elle présente est celui des vérités auxquelles on n'est pas encore habitué. Lorsque les travaux nécessaires auront établi que, comme Albert

le Grand et S. Thomas ont restauré pour nous l'idée de philosophie, Robert Grosseteste et Roger Bacon réinventèrent pour nous l'empirisme, on renoncera peut-être à la dangereuse habitude de faire commencer au XVII[e] siècle l'histoire de la philosophie moderne, et, à partir de ce moment, Français et Anglais apercevront l'histoire de leur propre développement intellectuel sous une perspective moins inexacte. Auguste Comte avait parfaitement vu que l'introduction des sciences positives en Europe par les Arabes est le germe vivant à partir duquel s'est développée la pensée moderne; nous sommes chaque jour plus convaincus de l'exactitude de cette assertion, et nous pensons, en outre, avec Comte qu'il pourrait résulter des conséquences autres que théoriques d'une appréciation plus exacte de notre passé. Un peuple, un continent, ne renient pas la moitié de leur histoire intellectuelle et morale, sans payer de déchirements intérieurs et de guerres intestines une aussi grossière erreur.

Quant aux études relatives à l'influence de la pensée médiévale sur celle de René Descartes, elles ne prétendent pas modifier sérieusement les perspectives historiques traditionnelles. Elles abordent consciemment Descartes par le côté de sa personnalité où il n'est pas vraiment lui-même et, pour tout dire, par un de ses défauts. Ce qui reste de médiéval en Descartes, n'est pas cartésien; mais si les échecs d'un grand philosophe font partie de son histoire complète, si nous avons besoin de savoir pourquoi sa raison n'a pu réaliser l'œuvre intégrale qu'avait projetée son génie, des études de ce genre ne seront peut-être pas inutiles. Dans son désir de fondre en un seul bloc le système des vérités physiques et métaphysiques, Descartes restait exposé à un grave danger: ne pas soumettre à une révision suffisamment approfondie les thèses de la métaphysique scolastique ou de la théologie reçue qui paraissaient s'adapter d'elles-mêmes au plan général de son œuvre. De là les incertitudes que nous avons signalées ailleurs dans sa doctrine de la liberté humaine, de là aussi l'état d'inachèvement dans lequel nous est parvenue la doctrine des idées innées telle que nous l'interprétons dans ce volume. Mais il s'exposait, par un autre aspect encore de sa pensée, à subir des influences extérieures sans avoir de quoi les assimiler. Dès les débuts de sa réflexion philosophique, il a dû choisir entre deux procédés pour conquérir la vérité: l'expérience et la déduction. Or, séduit immédiatement par le caractère de

clarté et d'évidence que présentent seules l'arithmétique et la géométrie, Descartes a opté pour la déduction. L'illumination de génie par laquelle il élevait les mathématiques à la dignité de sciences régulatrices ne lui permettait pas de prévoir au prix de quelles difficultés elles s'appliqueraient plus tard au réel. Dans la deuxième *Règle pour la direction de l'esprit,* Descartes ne considère donc l'expérience que comme une source d'erreurs, et l'une des principales raisons qui expliquent, selon lui, la certitude de l'arithmétique et de la géométrie, c'est précisément que l'on n'y fait jamais d'expériences. Plus loin, et surtout plus tard, une fois aux prises avec les difficultés que soulèvera l'application de la déduction au détail des phénomènes, Descartes reconnaîtra que, s'il n'y a pas de démonstration sans une explication purement rationnelle des faits, il n'y en a pas non plus sans une preuve expérimentale de l'explication. Mais rien n'a jamais pu modifier l'orientation primitive donnée par la mathématique au système tout entier. La pensée cartésienne reste une déduction qui s'écoule naturellement selon la trace des faits et qui se déverse avec une telle abondance qu'elle a de quoi les recouvrir tous, vrais ou faux, indistinctement. Ses possibilités d'explication étaient telles qu'elle ne s'est jamais embarrassée d'une critique du fait, et voilà par où cette physique, si neuve d'inspiration, est cependant restée tributaire de la physique scolastique. Les faits apparents sollicitant la déduction cartésienne aussi irrésistiblement que les faits réels, elle s'est engagée, comme on le verra par les deux dernières études de ce volume, dans des explications lumineuses de faits qui n'existent pas. C'est pourquoi nous lui devons beaucoup plus d'explications que de preuves et les physiciens français du groupe auquel appartenait Blaise Pascal l'avaient déjà clairement aperçu. Il n'en reste pas moins vrai que le type de l'explication cartésienne correspond, aujourd'hui encore, à l'une des exigences les plus profondes, et peut-être même à l'exigence la plus profonde de la pensée scientifique; il convenait de le rappeler au moment d'établir que la physique scolastique elle-même a laissé des traces durables de son influence dans le système cartésien.

LE SENS DU RATIONALISME CHRÉTIEN

« *Nisi credideritis, non intelligetis* »
Isaïe, VII, 9.

L'expression de « rationalisme chrétien » désigne le mouvement qui porta la dialectique au cœur même des spéculations théologiques les plus hautes, et dont les œuvres d'un S. Anselme ou d'un Abélard marquent les étapes caractéristiques. Qu'était-ce au juste que ce rationalisme? Peut-on voir chez ces penseurs, à un degré quelconque, des précurseurs du rationalisme moderne, et les initiateurs d'une philosophie libérée de la théologie? Pour répondre à cette question il faut nécessairement reprendre le problème si délicat des rapports qui s'établissent dans leurs systèmes entre la raison et la foi.

Considérons d'abord Jean Scot Erigène, dont la doctrine mal famée sera condamnée de son vivant même, et recondamnée après sa mort, jusqu'à ce qu'au XIII[e] siècle Honorius III maudisse encore le *De divisione naturae,* où pullulent les vers de l'hérésie [1]. Pour certains, c'est un panthéiste et le « père de l'antiscolastique »; pour d'autres c'est un rationaliste qui, plus ou moins consciemment, a subordonné la révélation à la raison. Ce serait une question de savoir en quel sens et dans quelle mesure Jean Scot Erigène a été véritablement un panthéiste; nous ne voulons examiner, pour le moment, que son attitude à l'égard de la foi. Elle est d'ailleurs extrêmement difficile à comprendre, aussi longtemps qu'on prétend la définir en partant simplement d'une interprétation directe des

[1] Honorius III, Janvier 1225, *Chartul.*, I, 106—107 : « nuper.... est quidam liber, qui *perifisis* titulatur, inventus, totus scatens vermibus heretice pravitatis ».

textes épars dans lesquels il la formule. On n'a quelques chances de la comprendre qu'à la condition d'avoir fait d'abord un effort considérable, et dont le succès ne peut être d'ailleurs que partiel, pour se représenter la réalité sous l'aspect où Jean Scot Erigène lui-même l'apercevait. Le difficile est que ce qui nous empêche de réussir complètement dans cette entreprise n'est pas ce que nous ignorons, mais ce que nous savons. Nous parviendrions, à la rigueur, à apprendre ce que nous ne savons plus, et que savaient les hommes du IX^e^ siècle; mais nous ne parvenons jamais à oublier ce qu'ils ignoraient, et que nous savons. Dans la pensée d'un théologien contemporain, il y a au moins deux représentations de l'univers qui se compénètrent, ou se superposent et se hiérarchisent: celle de la religion et celle de la science. Il est bien vrai que Dieu a créé le monde en vue de sa gloire et fait l'homme à son image et ressemblance, il est assuré que le fait capital de l'histoire du monde est le drame de la chute d'Adam et de la rédemption par Jésus-Christ; mais il est également vrai que le contenu de cette interprétation religieuse de l'univers est défini par la science, et que la terre, aussi bien que l'homme qu'elle porte, ont, pour notre raison, un autre sens et une autre définition que celles-là. Pour un anatomiste, si profondément croyant et convaincu de la vérité du dogme qu'on puisse l'imaginer, l'homme est l'image et la ressemblance de Dieu, mais il n'est pas que cela; et si on lui demandait de définir l'homme, il ne lui viendrait pas à la pensée d'en donner d'abord une pareille définition. Les choses ont donc aujourd'hui une certaine réalité et une certaine existence pour elles-mêmes; elles sont d'abord ce que la science et l'observation nous apprennent qu'elles sont et c'est à des systèmes stables de phénomènes régis par des lois nécessaires que nous ajoutons un sens symbolique, mystique ou religieux.

Or, c'est là précisément ce qu'il faudrait pouvoir oublier un instant si nous voulions avoir quelque soupçon de l'aspect sous lequel un Scot Erigène apercevait l'univers. Pour un théologien de cette époque, l'univers n'a qu'un sens et c'est un sens religieux. Sa doctrine pourra être un rationalisme si l'on veut, mais nous sommes sûrs d'avance que la raison dont elle proclamera les droits, devra se mouvoir dans un monde dont le contenu se confond avec le contenu même de la foi. A l'origine et au fond même de toutes les existences se rencontre Dieu. On ne peut pas dire qu'il soit une essence, ni même un être; il est par delà l'essence et l'être. Tout ce que l'on en peut affirmer

à coup sûr, c'est que tout ce qu'il y a de réalité et d'être ne tient sa perfection positive que de lui. Dieu est incompréhensible à cause de son infinité même. Il échappe donc à la raison humaine, et il échappe même à l'intellect angélique dont la nature purement spirituelle est cependant bien supérieure à la nôtre. Dieu n'est directement connaissable par aucune pensée créée, et s'il veut se faire connaître par les êtres qui dépendent de lui, il est obligé de se traduire et de s'exprimer en un langage figuré qui mette son infinité à la portée des intellects ou des raisons auxquelles il s'adresse. Les anges l'aperçoivent à travers des signes invisibles et incorporels, que la théologie nomme théophanies; les intelligences angéliques, déliées et libres du fardeau de la chair, sont donc les créatures les moins éloignées de Dieu qui existent. Mais pour les esprits humains, qui sont encore retenus dans les liens de la chair, des signes purement spirituels demeureraient inintelligibles. Il nous faut des symboles matériels et sensibles dont nous puissions nous servir comme d'autant de degrés pour nous élever plus près de Dieu. La révélation humaine est donc inférieure encore à la révélation angélique, et nous pouvons mesurer, dès notre point de départ, combien nous sommes incapables d'atteindre par le seul effort de notre raison le fonds même de la réalité.[1]

Puisque c'est Dieu qui est le réel, et puisque Dieu nous est directement inaccessible, il reste en effet que toute connaissance humaine du réel présuppose une révélation. La raison travaillera donc toujours sur une révélation, et la prétention de savoir autre chose ou plus que ce que cette révélation contient peut être considérée une fois pour toutes comme une absurdité radicale. Notre pensée travaille dans un rayon de lumière qui vient de plus haut; elle ne saurait rien voir en dehors de ce que cette lumière nous montre ni en dépasser la source. C'est pourquoi la définition type de Dieu que nous rencontrons dans le Pseudo-Denys, dans Scot Erigène, et qui reviendra incessamment plus tard sous la plume de S. Bonaventure, est celle de l'Epître de Jacques: « Le Père des

---

1 « Ac brevi sententia beatus Dionysius docet nos, incunctanter non solum humanos animos adhuc in carne detentos per sensibilia symbola, verum etiam angelicos intellectus, omni carnali gravitate absolutos, per invisibiles significationes, quas theologia theophanias nominat, ipsam veritatem cognoscere, quoniam per se ipsam nulli creaturae seu rationali seu intelligibili comprehensibilis est ». J. Scot Erigène, *Opera,* in *Patr. lat.* de Migne, t. 122, *Sup. coel. hier.,* I (colonne 141) et *In myst. theol.,* I (272).

lumières ». Tout ce qui nous est donné d'excellent et tout don parfait nous viennent d'en haut, descendant du « Père des lumières ». Considéré par rapport à nous, Dieu est essentiellement lumière et source de lumière; chacun de ses actes est une manifestation de soi-même proportionnée à la capacité de notre entendement, il n'agit que pour se révéler.[1] Mais quelle est la forme sous laquelle s'est produite cette révélation?

Une première lumière émanée du Père de toutes les lumières est celle de l'Ecriture. Dans les livres sacrés Dieu se révèle sous la forme la plus simple et la plus aisément accessible à l'homme qui se puisse. Nulle part notre entendement n'est plus près de la réalité première que lorsqu'il s'efforce de tirer de l'Ecriture le sens caché qu'elle contient. C'est donc nécessairement par elle qu'il faut commencer, et c'est d'elle que tout raisonnement doit emprunter son point de départ.[2] L'autorité de l'Ecriture est inébranlable, et nous devons admettre la réalité de ce qu'elle nous affirme alors même que ce qu'elle affirme excède la capacité de notre raison.[3] Grâce à elle seule nous sommes assurés de triompher des ruses de l'ennemi du genre humain, elle est le gage de notre béatitude future, et l'on peut dire que notre salut a son origine dans la foi.[4] De là, d'ailleurs, la véhémence des attaques dirigées par Scot Erigène contre les hérésies de Gotteschalk; n'oublions pas qu'avant d'être la victime de l'orthodoxie il en avait été le zélé défenseur.

La vérité totale et absolue de la révélation contenue dans l'Ecriture se trouve donc mise une fois pour toutes à l'abri des contestations, et elle l'est en conséquence de la conception même que Scot Erigène s'est formée de la vérité et de la réalité. Quelle

---

[1] « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum ». Jac. *epist.*, I, 17.

[2] « Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo. — Nil convenientius; ex ea enim omnem veritatis inquisitionem initium sumere necessarium est ». *De div. nat.*, II, 15 (545).

[3] « Inconcussa itaque auctoritas divinae Scripturae nos compellit credere, totius creaturae universitatem in Verbo Dei conditam esse, ipsiusque conditionis rationem omnes intellectus superare, solique Verbo, in quo condita sunt omnia, cognitam esse ». *De div. nat.*, III, 17 (672).

[4] « Quoniam igitur antiqui hostis miseria humanae beatitudini semper invidet, insidias nostrae saluti praeparare non cessat. Salus autem nostra ex fide inchoat ». *De praedest.*, I, 4 (359).

va être maintenant le rôle dévolu à la raison? Ce rôle est défini, lui aussi, par la nature de la révélation dans laquelle toute science humaine est virtuellement contenue. L'Ecriture nous fait connaître Dieu, mais, précisément parce qu'elle est une révélation et une accommodation de la réalité suprême à nos esprits lourds de matière et finis, elle ne nous en livre pas la nature. Même si nous n'avions pas été obscurcis et aveuglés par le péché, notre connaissance aurait dû encore se fonder sur une révélation; naturellement, nous sommes sensibles à la lumière, nous n'en produisons pas.[1] A plus forte raison devons-nous recevoir, depuis la chute, une illumination proportionnée et adaptée à notre état. C'est pourquoi l'Ecriture, dont l'autorité doit d'ailleurs prévaloir en toutes choses, ne se sert pas des mots ou des noms qu'elle emploie dans leur sens propre et direct lorsqu'elle essaye de nous suggérer ce qu'est la nature divine. Elle procède toujours par analogies et comme par transpositions; condescendant à notre faiblesse, elle en use avec nous comme on en use avec des enfants et s'efforce de traduire en une langue intelligible pour nous la suprême réalité.[2] La langue naturelle et le moyen nécessaire d'expression de la révélation est donc le symbole, et, par définition, toute révélation est symbolique.

Un symbole est un intermédiaire employé par la providence divine pour nous permettre une pénétration de plus en plus profonde dans la connaissance intime des réalités intelligibles. Sans des degrés de ce genre notre ascension progressive vers les réalités supérieures serait impossible. Ce qui permet aux symboles de jouer le rôle d'intermédiaires, c'est précisément leur caractère sensible et

---

1 « Sed iste, sensus moralis. Physica vero horum verborum theoria talis est. Humana natura, etsi non peccaret, suis propriis viribus lucere non posset. Non enim naturaliter lux est, sed particeps lucis. Capax siquidem sapientiae est, non ipsa sapientia, cujus participatione sapiens fieri potest. Sicut ergo aer iste per seipsum non lucet, sed tenebrarum vocabulo nuncupatus, capax tamen solaris luminis est: ita nostra natura, dum per seipsam consideratur, quaedam tenebrosa substantia, capax et particeps lucis sapientiae... » *In prol. Evang. sec. Ioan.* (290).

2 « Sacrae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas... Non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans, sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostrae condescendens, nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens ». *De divis. nat.*, I, 64.

matériel. Par là, ils sont accessibles à des esprits comme les nôtres, dont l'activité est encore liée à celle de sens corporels, mais, par là aussi, les symboles trahissent inévitablement les purs intelligibles qu'ils traduisent. Ils sont donc à la fois semblables et différents [1], semblables à nous et dissemblables par rapport à leurs objets.

On se demandera peut-être pourquoi, dans ces conditions, Dieu ne s'en est pas du moins tenu à un seul symbole, ou à un petit nombre de symboles convenablement choisis? Si une traduction était nécessaire, ne valait-il pas mieux en adopter une seule, au lieu de nous dérouter, comme à plaisir, par la multiplicité des interprétations de la nature divine que l'Ecriture propose à nos entendements? Il n'en est rien et, sous prétexte de nous mieux éclairer, c'eût été aller à l'encontre des desseins de Dieu. Il ne s'agit pas en effet de nous donner des symboles de l'intelligible dans lesquels notre imagination paresseuse puisse aisément se reposer. Les symboles sont pour nous des moyens et non pas des fins. Nous ne nous y attachons que pour les dépasser et permettre à notre entendement de s'élever au-dessus d'eux jusqu'aux réalités purement spirituelles que l'imagination n'atteint pas. Or, un seul symbole, ou même un petit nombre de symboles, eussent enchaîné notre esprit au lieu de le libérer. Comment aurions-nous échappé à l'illusion que Dieu soit essentiellement et en lui-même tel que ces symboles nous l'auraient représenté? Pour éviter ce péril la révélation a donc pris soin de nous représenter Dieu et les choses célestes sous une multitude de symboles différents, contradictoires même, qui se corrigent les uns les autres et dont l'opposition interdit à aucun d'entre eux de se donner pour une représentation exacte de son objet. Comme, dans certaines doctrines modernes, les métaphores doivent être prises aussi diverses et variées que possible, afin de faciliter l'effort qui les dépasse et aboutit à l'intuition, ainsi la multiplicité des symboles scripturaires n'est là que pour nous permettre de les mieux écarter et d'aboutir plus sûrement à la contemplation de l'intelligible. [2]

---

[1] « At vero quoniam noster animus... ad ipsam intimam intelligibilium rerum speculationem non continuo, nulla mediante intercapedine, potest ascendere, pulchre divina Providentia dissimilia symbola interposuit, similia quidem nobis adhuc corporeis sensibus detentis, dissimilia vero puris intellectibus, ad quorum contemplationem per illa noster ducitur intellectus ». *Sup. coel. hier.*, II (143).

[2] « Haec enim sunt dissimilia symbola in propheticis visionibus, in eorum prophetarum spiritu administratione angelica plasmata (c'est-à-dire

S'il en est ainsi, la nécessité d'une interprétation de l'Ecriture s'impose, et ce sera la tâche propre de la philosophie que d'élaborer cette interprétation. La raison a pour fonction d'interpréter et de dépasser les symboles de la révélation, de nous conduire jusqu'au but que ces symboles nous désignent. Le contenu de la philosophie et celui de la religion est donc exactement le même, et la preuve en est, comme le faisait déjà remarquer saint Augustin, que ceux dont nous ne partageons pas la doctrine, ne partagent pas non plus nos sacrements. Qu'est-ce donc que traiter de la philosophie, sinon exposer les règles de la vraie religion? Et que nous enseigne la religion, si ce n'est à adorer humblement Dieu, souveraine et première cause de toutes choses, et à le scruter au moyen de notre raison? Il résulte de là que la vraie religion est la vraie philosophie et que, à son tour, la vraie philosophie est la vraie religion.[1]

C'est donc dans les limites de la révélation, et par rapport aux données qu'elle nous fournit, que se définissent la raison et l'autorité. La raison vient nécessairement la première. Dès la création même on la voit apparaître; elle est exactement contemporaine de la nature et du premier instant du temps, et, aussitôt que la révélation nous est donnée, le travail d'interprétation rationnelle des symboles révélés commence. Alors s'inaugure l'effort d'éclaircissement et comme d'épuration qui doit empêcher les esprits encore simples, nourris dans le berceau de l'Eglise, d'avoir sur Dieu des croyances ou des pensées indignes, et de croire par exemple, qu'il faut prendre au sens propre tout ce que l'Ecriture

---

que les symboles qui se forment dans l'esprit des prophètes y sont suscités par le ministère des anges), ad nostram eruditionem et introductionem ad purissimas coelestium essentiarum in semetipsis, remota omni phantastica plasmatione, cognitiones. Quae prophetica figmenta si quis incaute cogitaverit, ita ut in eis finem cognitionis suae constituat, et non ultra ea ascendat in contemplationem rerum intelligibilium, quarum illa imagines sunt, non solum ipsius animus non purgatur et exercitur, verum etiam turpissime polluitur et stultissime opprimitur ». *Sup. coel. hier.*, II (145).

[1] « Sic enim, ut ait sanctus Augustinus, creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est, sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant ». Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur, regulas exponere ? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam ». *De praedest.*, I, 1 (357—358).

sainte nous dit de la cause première de l'univers. Si la raison n'intervenait pour en expliquer les symboles, les esprits simples croiraient non seulement que Dieu est vie, ou vertu, mais encore qu'il est soleil, lumière, étoile. On ne s'en tiendrait même pas nécessairement aux qualités morales ou aux parties les plus parfaites de ce monde, et si l'on voulait suivre à la lettre l'Ecriture il faudrait descendre encore plus bas. Ne dit-elle pas symboliquement qu'il est le souffle, une nuée lumineuse, tonnere, rosée, pluie, eau, fleuve, terre, pierre, bois, vigne, olive, cèdre, hysope, lis, homme, lion, bœuf, cheval, ours, panthère, ver, et tant d'autres choses encore, donnant sans cesse, par une sorte de signification figurée et comme de transposition, les noms de la nature créée à la nature créatrice. Mais l'Ecriture va plus loin encore. Ce n'est pas seulement la nature qu'elle attribue à Dieu, mais cela même qui est contraire à la nature, comme la folie, l'ivresse, l'oubli, la colère, la fureur, la haine, la concupiscence et autres vices semblables. A bien prendre les choses, les âmes simples sont d'ailleurs moins exposées à se tromper lorsqu'elles rencontrent de telles comparaisons que lorsqu'elles rencontrent les précédentes. Il n'y a pas d'âme raisonnable, si simple soit-elle, qui, en entendant attribuer à Dieu des propriétés contraires à la nature, ne juge qu'elles ne lui appartiennent pas, ou ne concède qu'elles lui soient attribuables seulement en un sens figuré. L'erreur, encore possible dans le premier cas, deviendrait tellement grossière qu'elle est pratiquement impossible dans le second.

Lorsque les interprétations de ces symboles ont été trouvées par la raison, elles donnent naissance à l'autorité. La raison est donc antérieure dans le temps à l'autorité dont elle est la source. Les explications de l'Ecriture découvertes par les Pères de l'Eglise au moyen de la raison, et consignées par eux dans leurs écrits, jouent le rôle le plus important par rapport à la masse des fidèles. Grâce à l'autorité des Pères, cette raison cristallisée, l'étude ou l'intelligence de la vraie religion ne peut faire défaut dans aucune âme; il n'y a pas de foi si grossière ni si simple encore, qui ne puisse se développer en se nourrissant de la vraie doctrine, ou qui ne soit en état de repousser victorieusement les ennemis de la foi grâce aux armes qu'elle lui fournit. Mais il est bien évident que, puisque l'autorité prend sa source première dans la raison, c'est toujours pour la raison qu'il faut opter lorsqu'elle est en conflit avec l'autorité. Toute autorité que contredit la raison

est caduque, alors que la vraie raison n'a besoin du secours d'aucune autorité pour se confirmer, et se suffit toujours à elle-même. Ce n'est donc jamais une vraie autorité, mais une fausse autorité, qui pourrait s'opposer à la raison. La droite raison ne contredit pas la vraie autorité, et la vraie autorité ne contredit pas la droite raison, car il est certain que l'une et l'autre découlent d'une même source qui est la sagesse divine.[1] Les énergiques revendications de Jean Scot Erigène, en faveur de la raison, s'élèvent par conséquent seulement contre l'autorité des hommes, et nullement contre celle de Dieu. Tout est dans l'Ecriture, mais il nous reste à l'y trouver, et c'est le rôle de la raison que de l'y découvrir. Mais malheur à qui prétendrait dire de Dieu ce qu'il aurait inventé lui-même, croire ou penser de Dieu autre chose que ce que nous en disent les saintes Ecritures, faire appel à d'autres symboles ou à d'autres images que ceux qui furent inspirés par Dieu même à ses prophètes![2] La raison ne peut prétendre qu'à retrouver le sens vrai de la révélation.

---

1 « Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina scilicet sapientia, manare dubium non est. Una quidem (scil. *auctoritas*) de natura incomprehensibili ineffabilique pie quaerentibus multa concessit ac tradidit et cogitare et dicere, ne verae religionis studium in omnibus sileat, ut et rudes adhuc in fidei simplicitate doctrina nutriat, et catholicae fidei aemulis instructa armataque, divinis propugnaculis munita respondeat. Altera vero (scil. *ratio*), ut simplices adhuc, in cunabulis Ecclesiae nutritos, pie casteque corrigat, ne quid indignum de Deo vel credant vel aestiment, nec omnia quae sacrae Scripturae auctoritas de causa omnium praedicat, proprie praedicari existiment... » *De divis. nat.*, I, 66—67 (511—512). « Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse quod prius est natura quam quod prius est tempore... Rationem esse priorem natura, auctoritatem vero tempore didicimus. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. — *Discip.* — Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis Patribus ad posteritatis utilitatem litteris commendata. » *Ibid.*, I, 69 (513).

2 « In hoc enim student divina eloquia, ut de re ineffabili, incomprehensibili, invisibilique aliquid nobis ad nutriendam nostram fidem cogi-

Et ce qui est vrai de la révélation scripturaire est également vrai de cette autre révélation que nous trouvons inscrite dans le livre de la création. Ce n'est pas seulement par la Bible que Dieu nous parle, c'est encore par la nature tout entière, et l'on peut dire sans fausser la vérité, que toute connaissance nous est une révélation. Tout ce que nos sens corporels nous suggèrent, ou que nous découvrons par l'intellect pur, en un mot tout ce que nous percevons ou connaissons clairement dans l'univers des choses créées, qu'il s'agisse des propriétés des substances naturelles ou des perfections de la grâce, ne nous est connu et révélé que par le Père des lumières. Or, le Père des lumières, c'est le Père céleste, la lumière première et intérieure, de laquelle est née la lumière vraie, son Verbe, par qui tout a été fait, et en qui tout subsiste. Et c'est encore de lui, ainsi que de son fils unique, le Verbe coessentiel au Père, que procède cette lumière, le saint Esprit, esprit du Père et du Fils, en qui et par qui se répandent partout les dons de la grâce. Et cette triple lumière, cette triple bonté, ces trois substances en une seule essence, le Père, le Fils et le saint Esprit, constitue la lumière unique répandue à travers tout ce qui est, sert de fondement essentiel aux substances, et suscite dans toutes les âmes la pensée et l'amour de sa beaute [1]. On peut donc dire en toute rigueur que chaque créature, visible ou invisible, est une lumière créée par le Père des lumières. Si, en effet, la bonté suprême, qui est Dieu, a fait tout ce qu'elle a voulu faire, dans l'intention de descendre, elle qui est une lumière invisible et inaccessible, dépassant tout sens et toute intelligence, jusqu'à la portée des créatures intelligentes et raisonnables; si elle a voulu se faire connaître

---

tandum tradant atque suadeant. Siquidem de Deo nil aliud caste pieque viventibus, studioseque veritatem quaerentibus dicendum vel cogitandum, nisi quae in sacra Scriptura reperiuntur, neque aliis nisi ipsius significationibus utendum his, qui de Deo sive quid credant, sive disputent. Quis enim de natura ineffabili quippiam a seipso repertum dicere praesumat, praeter quod illa de seipsa in suis sanctis organis, theologis dico (scil.: les hommes inspirés) modulata est ». *De divis. nat.*, I, 64 (509). « Videsne quemadmodum (Dionysius) universaliter prohibet, ne quis de occulta divinitate, praeter quae in sacris eloquiis dicta sunt, dicere audeat? ». *Ibid.*, I, 65 (509).

[1] « Quodcumque enim, seu sensu corporeo internuntiante, seu puro intellectu investigante, in universitate condita ad liquidum percipitur atque cognoscitur, in substitutionibus naturae et perfectionibus gratiae, non aliunde nisi a Patre luminum procedit. » *Sup. coel. hier.*, I (128) « unum lumen diffusum in omnia quae sunt, ut essentialiter subsistant... ». *Ibid.*

d'elles au moyen de figures et comme d'artifices, n'avons-nous pas raison de considérer comme une sorte de lumière tout ce qui éclaire nos âmes, les rapproche de la connaissance de leur créateur et le leur rend moins inaccessible? Or, envisagé de ce point de vue, il n'est rien au monde qui ne nous soit lumière. Prenons un exemple emprunté aux degrés les plus humbles de la nature. Cette pierre ou ce morceau de bois me sont lumière, et ils le sont parce qu'en les considérant, beaucoup de pensées me viennent qui illuminent mon esprit. Chaque chose est une substance qui possède une certaine beauté, une certaine perfection et un certain genre d'être; elle se classe dans un certain genre et une certaine espèce, se distingue des autres genres et des autres espèces par sa différence; elle possède enfin son unité numérique, son ordre propre et occupe le lieu qui convient à son poids. Toutes ces choses, et toutes celles de ce genre que je vois dans cette pierre sont, pour moi, autant de lumières qui m'illuminent [1]. Car, en les voyant, je me mets à me demander pourquoi ces choses ont toutes ces propriétés. J'aperçois aussitôt qu'elles ne peuvent naturellement les tenir d'aucune créature visible ou invisible, et ma raison m'élève bientôt au-dessus d'elles, jusqu'à la cause première dont toutes choses tiennent le lieu et l'ordre, le nombre, l'espèce et le genre, la bonté, la beauté et

---

1 « Est et alia ratio quae luculenter edocet, omnino creaturam visibilem et invisibilem lumen esse conditum a Patre luminum. Si enim summa bonitas, quae Deus est, omnia quae voluit, propterea fecit, ut, quoniam per seipsam invisibilis et inaccessibilis lux est, omnem sensum et intellectum superans, per ea, quae ab ipsa facta sunt, veluti per quasdam lucubrationes in notitiam intellectualis et rationalis creaturae possit descendere..: quid mirum si omne quod inaccessibilem lucem quodam modo, ut accessibilis sit, puris intellectibus introducit, lumen illuminans animos, et in cognitionem Creatoris sui eos revocans, nulla ratione obstante intelligatur? Verbi gratia, ex infimis naturae ordinibus paradigma sumamus. Lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est; et si quaeris quomodo, ratio me admonet, ut tibi respondeam, hunc vel hunc lapidem consideranti multa mihi occurrunt, quae animum meum illuminant.... Haec horumque similia dum in hoc lapide cerno, lumina mihi fiunt, hoc est, me illuminant... Similiter de omni creatura, a summo usque ad deorsum, hoc est, ab intellectuali usque ad corpus, ad laudem Creatoris referentibus eam et se ipsos, et Deum studiose quaerentibus, et in omnibus, quae sunt, eum invenire ardentibus, et super omnia quae sunt, eum laudare diligentibus lux introductiva est, suis rationibus consideratis, liquidoque mentis contuitu perspicuis. Hinc est quod universalis hujus mundi fabrica maximum lumen fit, ex multis partibus veluti ex multis lucernis compactum, ad intelligibilium rerum puras species revelandas et contuendas mentis acie, divina gratia et

l'essence, tous les biens, en un mot, qu'elles ont reçus. Il en est de même pour toutes les créatures, depuis les plus parfaites jusqu'aux plus humbles, c'est-à-dire des anges jusqu'aux corps matériels. Pour un esprit qui rapporte tout à la gloire du Créateur et qui cherche ardemment à trouver Dieu, chaque chose est une lumière introductrice. Il suffit que l'âme en considère attentivement les propriétés et porte sur elle un regard pur. Et c'est enfin pourquoi l'ordre de l'univers tout entier n'est à son tour qu'une immense lumière, composée d'une multitude de lumières partielles qui sont comme autant de flambeaux, et destinée à nous révéler, à nous faire voir directement le pur aspect des choses intelligibles, ainsi qu'il arrive dans l'âme du philosophe lorsqu'il est en même temps un croyant, par le concours et comme la coopération de la grâce divine et de la raison.

Il résulte d'une telle conception de l'univers que la raison, considérée en tant qu'elle étudie la nature, se trouve exactement dans la même situation que lorsqu'elle étudie l'Ecriture. Il ne peut donc y avoir qu'une seule Sagesse totale dont les deux branches principales sont l'approfondissement de cette double révélation physique et scripturaire. Les sept arts libéraux qu'étudient les philosophes, et qui ne sont à leur tour que le symbole de la contemplation béatifique, forment un seul corps à l'intérieur duquel se trouve contenu tout ce qui nous est indispensable pour l'interprétation de l'Ecriture. On ne peut se passer des arts libéraux pour expliquer les textes sacrés, mais les arts libéraux tendent vers le sens profond de l'Ecriture comme vers leur terme naturel. De même que des ruisseaux nombreux, nés de sources différentes, s'écoulent vers le lit d'un fleuve unique et s'y confondent, de même les sciences philosophiques et naturelles se confondent pour former le symbole unique de cette contemplation intérieure que le Christ, source suprême de toute sagesse, nous suggère et nous invite sans cesse à contempler dans la théologie. Tous les arts libéraux, c'est-à-dire toute la philosophie avec l'Ecriture entière qu'elle contient et interprète, se réunissent donc en un seul fleuve et en une seule science dont le point d'aboutissement est la signification typique du Christ [1]. En soutenant cette thèse, si étonnante qu'elle puisse

---

rationis ope in corde fidelium sapientium cooperantibus ». *Sup. coel. hier.*, I (120).

[1] « Septem disciplinas, quas philosophi liberales appellant, intelligibilis contemplativae plenitudinis, qua Deus et creatura purissime cognoscitur, signi-

aujourd'hui nous apparaître, Scot Erigène restait d'ailleurs fidèle à l'idéal d'une Sagesse unique tel que l'avait conçu S. Augustin. Et ce qui nous rend assez difficile l'intelligence complète d'une telle pensée, c'est que la raison et la philosophie, même si nous admettions qu'elles puissent et doivent s'employer aussi à l'interprétation de l'Ecriture, nous apparaîtraient à tout le moins comme ayant encore une autre fonction à accomplir, connaître la nature et l'expliquer. Mais nous savons qu'il n'en est rien. Nous sommes, avec Scot Erigène, dans le domaine du symbolisme universel. Le monde naturel où nous vivons est exactement du même ordre que l'Ecriture, et la signification des choses est exactement la même que celle des psaumes ou des prophéties. Ajoutons que la réalité profonde de l'un est identique à la réalité profonde de l'autre. Les choses n'ont pas une certaine nature, plus leur signification mystique et symbolique, elles sont cette signification symbolique même. Les formes visibles, qu'il s'agisse de celles que nous révèlent les saintes Ecritures ou de celles que nous découvrons dans la nature n'ont donc pas été faites pour elles-mêmes, ne sont pas désirables pour elles-mêmes et ne nous ont pas été promulguées pour elles-mêmes. Elles ne sont que des images de la beauté invisible par le moyen desquelles la divine Providence rappelle les esprits humains vers la pure beauté de la Vérité, terme ultime, alors même qu'il demeure ignoré, de tout ce qui aime.[1] La théorie de la connaissance développée par Scot Erigène ne peut donc pas se comprendre indépendamment de la théorie du réel qui lui confère sa vraie signi-

---

fications esse astruit... Ut enim multae aquae ex diversis fontibus in unius fluminis alveum confluunt atque decurrunt, ita naturales et liberales disciplinae in una eademque internae contemplationis significatione adunantur quam summus fons totius sapientiae, qui est Christus, undique per diversas theologiae speculationes insinuat. Et fortassis hoc est, quod per Psalmistam de beato viro dicitur: « Et erit tanquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum », hoc est, sicut Christus erit, in cujus significationem typicam, omnes naturales artes, intra quarum terminos tota concluditur Scriptura, concurrunt. Nulla enim sacra Scriptura est, quae regulis liberalium careat disciplinarum ». *Sup. coel. hier.*, I (139—140).

1 « ....visibiles formas, sive quas in natura rerum, sive quas in sanctissimis divinae Scripturae sacramentis contemplatur, nec propter seipsas factas, nec propter seipsas appetendas seu nobis promulgatas, sed invisibilis pulchritudinis imaginationes esse, per quas divina Providentia in ipsam puram et invisibilem pulchritudinem ipsius veritatis, quam amat, et ad quam tendit omne quod amat sive sciens sive nesciens, humanos animos revocat ». *Sup. coel. hier.*, I (138—139).

fication, et, lorsqu'on envisage la doctrine dans son ensemble on voit aussitôt ce qu'il y a lieu de penser de tant d'interprétations qui s'accrochent simplement à tel ou tel texte particulier. Les dénominations ne sont d'ailleurs qu'une question de convention, et rien n'interdit de déclarer rationaliste la doctrine de Scot Erigène parce qu'elle place la raison au-dessus de la tradition patristique, ou parce que ses interprétations rationnelles du dogme ont été souvent malheureuses. On est toujours le rationaliste de quelqu'un. Il est permis cependant de se demander si cette épithète conserve encore un sens lorsqu'elle s'applique à un homme dont la préoccupation principale fut de confondre philosophie et théologie sous l'indiscutable autorité de l'Ecriture, et qui conçut la connaissance philosophique et naturelle comme un cas particulier de la révélation.

C'est d'ailleurs un fait que la synthèse tentée par Jean Scot Erigène fut malheureuse, et il n'est pas difficile d'en apercevoir les raisons. Le problème qui l'avait préoccupé, surtout à cause de l'influence exercée sur sa pensée par le Pseudo-Denys, avait été celui du symbolisme scripturaire. Or, il est évident que la raison seule est qualifiée pour déterminer le ou les sens allégoriques des images employées par les prophètes, ou des comparaisons que contiennent les psaumes. Mais Scot Erigène n'avait pas de criterium ni de règle fixe pour déterminer ce qui doit être pris au sens littéral et ce qui doit être entendu au sens allégorique. A bien prendre les choses, puisqu'aucun nom n'est attribuable à Dieu en son sens humain, il n'y a rien de ce que nous en dit l'Ecriture qui ne doive être rationnellement interprété. On a fait remarquer aussi avec beaucoup de raison que, pour un augustinien comme Scot Erigène, toute connaissance résulte d'une illumination de l'âme par Dieu et se trouve, par là encore, étroitement apparentée à la révélation. Les « théophanies » qui sont le mode normal de la connaissance angélique et le mode accidentel de la connaissance humaine dans une âme illuminée et purifiée par la grâce[1], sont autant d'invitations adressées à chaque individu de se considérer comme une sorte de prophète inspiré de Dieu. Ces difficultés n'étaient d'ailleurs pas spéciales au point de vue de notre théologien et nous allons en voir surgir d'analogues dans la doctrine de S. Anselme.

---

[1] *De divis. nat.*, I, 7 (446); I, 9 (449); II, 23 (577). Cf. *Sup. coel. hier.*, VII, 2 (182).

Quelles que soient les différences qui séparent le « père de la scolastique » du « père de l'antiscolastique », il y a au moins un point sur lequel leurs deux doctrines se rapprochent, et c'est celui des rapports entre la raison et la foi. Comme Jean Scot Erigène, S. Anselme reste fidèle à la conception d'une Sagesse unique, à l'intérieur de laquelle trouvent naturellement place la raison et la révélation, et, comme lui encore, il estime que toute spéculation philosophique doit partir de la révélation pour aboutir à l'intelligence. Mais alors que Scot Erigène semble préoccupé et comme hypnotisé par la lettre même de la révélation, S. Anselme se préoccupe beaucoup moins du symbolisme scripturaire que du contenu de la foi. A cette différence près, l'attitude des deux théologiens est fort analogue.

Pour S. Anselme, la foi est le point de départ nécessaire de toute recherche; nécessaire d'abord en ce sens qu'il est le seul dont on puisse partir, et aussi en ce sens qu'il faut en partir. Dieu est l'objet ultime qui pourra seul satisfaire notre raison et notre amour. Lorsque nous le verrons face à face dans la vision béatifique *(species)* tous les besoins de notre pensée et de notre cœur seront satisfaits. Actuellement cette claire vue de Dieu nous est refusée, mais à la place de l'objet vers lequel nous tendons, et comme une sollicitation permanente à nous diriger vers lui, nous avons la Révélation et la foi. Par la foi nous adhérons aux formules qui nous tiennent lieu d'un objet actuellement inaccessible, nous saisissons fortement une réalité que nous tenons, mais que nous ne voyons pas. Aucun effort ne pourrait amener un intellect humain à pénétrer la profondeur de l'essence divine; la disproportion est trop grande entre notre pensée et un tel objet. Mais aussitôt que notre raison croit en la vérité cachée de la foi, elle s'y attache et notre cœur l'aime; de là cet effort pour comprendre ce que nous croyons et qui est à l'origine de toute philosophie. Nous ne cherchons pas à comprendre pour croire, mais il nous faut croire d'abord pour avoir quelque chose à comprendre, et si nous ne croyions d'abord nous ne comprendrions pas.

La philosophie naît donc d'une foi qui cherche à se donner l'intelligence de son propre contenu et qui a le devoir de chercher à se la donner [1]. Mais cette intelligence est bien loin d'avoir des

1 « Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem

droits absolus et de pouvoir critiquer la foi dont elle est issue. En premier lieu l'intelligence, dont parle S. Anselme, n'a rien de cette raison démonstrative dont les évidences, entendues à la manière cartésienne, nous livrent un contenu entièrement intelligible. Il ne s'agit jamais de comprendre pleinement la foi, mais de la comprendre en une certaine mesure — *aliquatenus intelligere.* — L'intelligence que la foi peut atteindre n'est pas une fin en elle-même, ni une connaissance assez satisfaisante pour que notre esprit puisse s'y reposer. L'*intellectus* que cherche la foi est un simple intermédiaire entre la foi et la vision béatifique. Plus nous progressons dans l'intelligence des mystères que la révélation nous propose, plus aussi nous nous rapprochons en cette vie de la vision béatifique à laquelle nous aspirons.[1]

Et c'est d'ailleurs pourquoi l'acquisition de l'intelligence n'est pas une simple affaire de raison naturelle. Il n'est ni bon, ni par conséquent recommandable, de partir à la recherche de l'intelligence sans avoir pris d'abord un certain nombre de précautions. C'est une négligence de notre part de ne pas chercher à l'atteindre lorsque nous sommes déjà confirmés dans la foi: *postquam confirmati sumus in fide* et il n'y a rien à reprocher à celui qui s'y efforce, pourvu qu'il entreprenne cette recherche, après s'être préalablement: *fide stabilitus.* Mais il est évident que nous aurions le plus grand tort si nous prétendions soumettre à l'épreuve de la raison l'insuffisante résistance d'une foi encore incertaine. Il est dit dans l'Ecriture: *nisi credideritis, non intelligetis* (Is. VII, 9); nous devons croire cela même qu'il faut croire pour comprendre, et afin de comprendre. Mais il faut d'abord croire vraiment et solidement; et il faut encore un cœur pur pour entreprendre cette recherche, et la grâce divine pour nous permettre de la mener à bonne fin [2].

---

tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero non intelligam. » *Proslog.* I, (227) in Migne. *Patr. lat.*, t. 158. « Sicut rectus ordo exigit ut profunda fidei prius credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia, mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere ». *Cur Deus homo,* I, 2 (362).

[1] « Denique quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum proficit, tanto eum propinquare speciei (ad quam omnes anhelamus) existimo. » *De fide Trinit., Praef.* (259).

[2] *De fide Trinit.*, I (264).

Dès lors on aperçoit combien le champ d'exploration concédé par S. Anselme à la raison est à la fois vaste et rigoureusement délimité. Il est vaste au point d'en être pratiquement infini. Puisque son objet est la foi, dont le contenu nous dépasse et doit ici-bas toujours nous échapper, nous sommes assurés que jamais la raison ne se trouvera dépourvue de nouveaux objets de recherches. Les efforts accumulés des Apôtres, des Pères et des Docteurs n'ont pas suffi à l'épuiser; les jours de l'homme sont courts et ils n'ont pu dire tout ce qu'ils auraient dit s'ils avaient vécu plus longtemps: mais même s'ils avaient vécu plus longtemps ils ne nous auraient pas tout dit, parce que la vérité est trop vaste et trop profonde pour que des esprits mortels parviennent à l'épuiser. Nous savons d'ailleurs que l'intelligence, même relative, de la foi, ne va pas sans l'aide de la grâce, et Dieu ne cesse de combler perpétuellement son Eglise de nouveaux dons. La foi cherchera donc toujours l'intelligence[1]. Mais il est également vrai que l'intelligence n'a pas d'autre objet à poursuivre que celui de la foi. Et c'est ce que S. Anselme ne manque pas de nous rappeler au début de ceux de ses ouvrages qui nous sembleraient contenir le plus de philosophie, au sens moderne du mot. Dans la mesure où la philosophie correspond pour nous à une recherche qui part de prémisses rationnelles pour aboutir à des prémisses rationnelles, on peut dire que S. Anselme n'a pas écrit un seul ouvrage de philosophie. Même lorsqu'il a l'intention de prouver l'existence de la Trinité par des raisons nécessaires, il sait que le premier signe a été adressé à notre raison par la révélation. La raison est capable de fournir des démonstrations nécessaires et purement rationnelles d'objets qui ne peuvent lui être fournis que par la foi. Elle démontre après qu'elle se trouve prévenue et informée de ce qu'il y a lieu de démontrer. Qu'il en soit ainsi lorsqu'il s'agit de prouver rationnellement l'existence de la Trinité ou la nécessité de l'Incarnation, nul ne saurait en douter. Mais il en est exactement de même lorsqu'il s'agit de démontrer simplement l'existence de Dieu ou la nature de ses attributs. Les deux traités à l'occasion desquels on a prononcé l'expression de rationalisme chrétien, le *Monologion* et le *Proslogion* sont l'un et l'autre, dans la pensée d'Anselme, des méditations sur le contenu de la foi[2]. La

[1] *De fide Trinit., Praef.* (260—261).

[2] « Unicuique suum dedi titulum ut prius (sc. Monol.) exemplum meditandi de ratione fidei, et sequens (sc. Prosl.) fides quaerens intellectum, diceretur. » *Prosl. Prooem.* (225).

célèbre preuve connue sous le nom d'argument ontologique a commencé par ne pas être autre chose. Il s'agissait avant tout de découvrir, en partant de la croyance à l'existence de Dieu et en une certaine idée de Dieu, une preuve rationnelle de son existence, qui fut assez rapide et assez directe pour nous rapprocher le plus possible de cette vue de son existence à laquelle nous aspirons tous. *Fides quaerens intellectum* n'est donc pas la définition que nous donne Anselme de la manière dont il conçoit les rapports de la raison et de la foi, c'est le titre qu'il avait d'abord voulu donner au *Proslogion* dans lequel se trouve exposé l'argument ontologique[1]. Et rien n'est plus funeste que l'habitude prise par les historiens de supprimer les trois premières lignes de la preuve, celles par lesquelles s'affirme précisément le désir de trouver dans un argument nouveau l'intelligence de la foi: « Accordez-moi donc, Seigneur, vous qui donnez l'intelligence à la foi, accordez-moi, dans la mesure où vous le jugerez utile, de comprendre que vous existez, comme nous le croyons, et que vous êtes ce que nous croyons. Or, nous croyons que vous êtes un être tel que l'on ne peut rien concevoir de plus grand ». Cette preuve par l'évidence rationnelle immédiate est donc d'abord l'effort d'une âme qui demande à la grâce de l'instruire sur l'objet de sa foi et qui remercie la bonté divine de l'avoir éclairée: « Grâces vous soient rendues, mon bon Seigneur, grâces vous soient rendues! Car ce que vous m'avez donné d'abord de croire, vous m'illuminez maintenant de telle manière que je le comprenne à tel point que, même si je ne voulais plus croire que vous existez, je ne pourrais plus ne pas le comprendre »[2].

---

1 L'argument ontologique a d'abord circulé sous le titre de « Fides quaerens intellectum » et sans être signé : « Sed cum jam a pluribus cum his titulis (v. note précédente) utrumque transcriptum esset, coegerunt me plures, et maxime reverendus archiepiscopus Lugdunensis, Hugo nomine, fungens in Gallia legatione apostolica, qui mihi hoc ex apostolica praecepit auctoritate, ut nomen meum illis praescriberem. Quod ut aptius fieret, illud quidem Monologion, id est *Soliloquium*; istud vero Proslogion, id est *Alloquium* nominavi ». *Prosl. prooem.* (225).

2 « Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus; et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura (suit le texte de l'argument) .... » *Prosl.*, II (227—228.) « Qui ergo intelligit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare. Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi: quia quod prius credidi, te donante, jam sic intelligo, te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere. » *Prosl.* IV (229). « Considerans illud (scil. Monologion) esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi

Telle est la conception du rôle de la raison dont toutes les œuvres de S. Anselme ne sont que la rigoureuse application. Le païen seul doit chercher la foi à travers la raison. Qu'il s'efforce, puisqu'il ne peut faire autrement, de parvenir à la même vérité que la nôtre. Mais alors qu'il cherche la raison, parce qu'il ne croit pas, nous la cherchons, nous, parce que nous croyons. Le rationalisme est bon pour les incroyants; c'est au chrétien qu'appartient la véritable sagesse. Or, le chrétien doit aller de la foi à l'intelligence, et non pas de l'intelligence à la foi. A plus forte raison ne se reconnaît-il pas le droit de s'éloigner de la foi sous le prétexte qu'il ne peut pas la comprendre. S'il réussit à comprendre ce qu'il croit, il en est rempli de joie; mais ce qu'il ne réussit pas à comprendre, il lui reste à le vénérer. Voilà quelle est la véritable attitude du chrétien[1], et il va sans dire que c'est aussi celle d'Anselme. Nous retrouvons donc ici exactement la même doctrine qu'avait enseignée au IX^e^ siècle Jean Scot Erigène: « *Lux in tenebris fidelium animarum lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens* ». On ne peut rien imaginer de moins rationaliste qu'un semblable usage de la raison[2].

---

mecum quaerere si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret; et solum, ad astruendum quia Deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et bene sint, et quaecumque credimus de divina substantia sufficeret. » *Prosl., Prooem.* (223). C'est pour répondre aux objections de Gaunilon que S. Anselme contraint l'insensé qui n'admet pas cette idée de Dieu au nom de la foi de l'admettre au nom de sa conscience: « quod quam falsum sit, fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento ». *Lib. apolog.*, I (249) et « sic itaque facile refelli potest insipiens, qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo majus cogitari non valet, ex aliis rebus conjici posse. At si quis catholicus hoc neget, meminerit quia invisibilia Dei, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas ». *Ibid.*, VIII (258). Rapprocher de cette dernière phrase le refus de discuter avec Roscelin; on ne discute qu'avec des païens. *Epist. ad Falconem* (1193).

1 « ...ut cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponamus objectiones eorum, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus, unum idemque tamen est quod quaerimus ». *Cur Deus homo*, II (364). « Nam christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. » *Epist. ad Falconem* (1193).

2 J. Scot Erigène, *In prolog. evang. sec. Johann., P. lat.*, t. 122 (290).

Il est tout à fait remarquable que ce besoin de mettre un sens intelligible sous les formules de la foi ait été suffisamment intense pour exercer une action décisive sur les esprits les plus naturellement enclins à la spéculation purement philosophique. S. Anselme était et avait toujours été un théologien; rien d'étonnant, par conséquent, à ce qu'il ait assigné comme tâche propre à sa raison l'exploration du mystère. Mais le cas d'un Pierre Abélard est peut-être plus instructif encore parce qu'il nous montre bien quelle irrésistible fascination la théologie exerçait alors sur les esprits les plus foncièrement indépendants. On sait assez qu'Abélard était d'abord, et qu'il est toujours resté un fervent dialecticien. Après avoir manié la dialectique comme un glaive et avoir vécu une vie entière des luttes les plus âpres, vieilli, usé, dépouillé de toute vaine gloire et de toute ambition, étonnant Pierre le Vénérable et les moines de Cluny par la profondeur de son renoncement, Abélard, ne s'était cependant pas détaché de la philosophie [1]. Il n'avait donc pas été seulement un dialecticien savant et pénétrant, comme en témoigne l'exposé de la question des universaux qu'il nous a laissé [2], mais il avait été encore, du berceau jusqu'à la tombe, un passionné de dialectique. La logique l'avait rendu odieux au monde[3], mais rien n'avait pu le détourner de la logique. Et cependant, il fut absolument impossible à Pierre Abélard de demeurer un simple dialecticien. Autant il aimait la dialectique, autant il était convaincu que la dialectique n'est pas à elle-même sa propre fin. Ses auditeurs et ses disciples le pressaient d'ailleurs de passer à des études plus hautes. Ne pas donner comme terme à son étude de la philosophie Dieu, à qui l'on doit tout rapporter, c'était se condamner à ne pas achever le cours de la philosophie, c'était ne pas arriver au but vers lequel elle tend, et, en un mot, c'était n'en recueillir aucun fruit. La

---

[1] « Et quid multa ? mens ejus, lingua ejus, opus ejus, semper divina, semper philosophica, semper eruditoria meditabatur, docebat, fatebatur. » Lettre de Pierre le Vénérable à Héloïse, in *P. Abelardi Opera,* ed. V. Cousin, t. I, pp. 713—714. « Ad has itaque dissolvendas controversias cum me sufficere arbitrarentur, quem quasi ab ipsis cunabulis in Philosophiae studiis, ac praecipue dialecticae, quae omnium magistra rationum videtur, conversatum sciant, atque experimento, ut aiunt, didicerint... ». *Introd. ad theol., prolog.,* II, 3.)

[2] B. Geyer, *P. Abaelards philosophische Schriften* (Beiträge XXI, 1) pp. 9—32.

[3] « Soror mea Heloïssa, quondam mihi in saeculo cara, nunc in Christo carissima, odiosum me mundo reddidit logica. » *Epist ad Heloïs.*, I, 680.

lecture des livres païens et l'étude des sciences profanes ne sont permises aux fidèles qu'afin de leur donner les moyens et les connaissances nécessaires pour défendre et soutenir la vérité de l'Ecriture sainte[1]. Mais ces raisons, et toutes celles qu'on leur ajoutait, n'auraient pas suffi à déterminer sa vocation de théologien, si une impérieuse nécessité intérieure ne l'y avait entraîné.

Cette nécessité était celle-là même qui avait engendré toute la doctrine de S. Anselme. Il y a deux espèces d'hommes, qui se trouvent placés dans des situations très différentes: les païens, qui n'ont que leur raison, et les autres, qui ont leur raison, plus la révélation. Les païens vivent sous le régime de la loi naturelle; les juifs et les chrétiens ont des Ecritures — *scripturas habent* [2] — c'est un fait, et ce fait doit exercer une influence déterminante sur l'usage qu'ils peuvent et doivent faire de leur raison. Le fidèle, qui croit en une révélation divine, peut bien savoir qu'une philosophie entièrement fondée sur la raison naturelle a été et est encore possible; mais elle ne l'a été et ne l'est que pour le païen. Le chrétien peut concevoir théoriquement la distinction des domaines de la raison et de la foi, mais il lui est pratiquement impossible de faire comme si la révélation n'avait pas eu lieu. A partir du moment où l'on croit, il est tout à fait vain de prétendre que la raison va continuer à se comporter comme si l'on ne croyait pas. Dans une âme de croyant, c'est la foi qui prime, et l'âme de Pierre Abélard est celle d'un croyant profondément convaincu: « On me reconnaît un esprit pénétrant, mais on conteste la pureté de ma foi chrétienne, écrivait-il à Héloïse. Mais, il me semble, leur jugement exprime une opinion plutôt qu'il ne se fonde sur l'expérience. Je ne veux pas être un philosophe, s'il me faut contredire S. Paul; je ne veux pas être un Aristote, s'il faut que je me sépare du Christ. Il n'y a pas dans le ciel d'autre nom que le sien, dans lequel je doive faire mon salut. J'adore le Christ qui règne à la droite de Dieu le Père. Je l'embrasse par la foi, lorsque sa divinité accomplit des merveilles dans la chair virginale qu'il revêt par l'opération du Saint-Esprit. Et pour que la tremblante inquiétude, pour que tous

---

[1] « Addebant etiam nec me aliter philosophiae cursum consummare, nec ad ejus pervenire metam, aut aliquem ex ea me fructum colligere, nisi ejus studium ad Deum, ad quem omnia referri convenit, terminarem. » *Introd. ad theol., prolog.*, II, 2.

[2] *Dialog.*, II, 644.

les doutes soient calmés dans ton cœur, apprends de moi que j'ai fondé ma conscience sur cette pierre sur laquelle le Christ a édifié son église. Si la tourmente se déchaîne, je n'en suis pas ébranlé. Si les vents font rage, je ne m'en émeus pas. Je suis établi sur le roc inébranlable[1].

Cette foi indestructible ne pouvait évidemment demeurer inactive; elle devait solliciter, émouvoir et finalement ébranler la raison. La foi est un assentiment de la pensée à des réalités qu'elle ne perçoit pas. Cette réalité constitue donc pour nous une vérité cachée et actuellement inaccessible à notre pensée. Et cependant, la certitude même qu'une connaissance proprement dite de cet objet nous est refusée, ne décourage pas complètement notre raison. La foi est au contraire comme un appel et une invitation continuelle à la philosophie.

Une foi qui se réduirait à une formule brute et sans contenu ne serait ni viable, ni même possible. Normalement, et presque nécessairement, la foi s'accompagne de l'intelligence. Dire que l'on a l'intelligence de sa foi, ou qu'on cherche à l'acquérir, ne signifie pas du tout que l'on en a ou que l'on veut en avoir la compréhension.

---

1 « Aiunt enim perversi pervertentes, quorum sapientia est in perditione, me in logica praestantissimum esse, sed in Paulo non mediocriter claudicare. Quumque ingenii praedicent aciem, christianae fidei subtrahunt puritatem. Quia, at mihi videtur, opinione potius traducuntur quam experientiae magistratu. Nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo; nolo sic esse Aristoteles, ut secludar a Christo. Non enim aliud nomen est sub coelo, in quo oporteat me salvum fieri... Et... hoc de me teneto, quod super illam petram fundavi conscientiam meam, super quam Christus aedificavit ecclesiam suam... Haec itaque est fides in qua sedeo, ex qua spei contraho firmitatem. In hac locatus sum salubriter, latratus Scyllae non timeo, vertiginem Charybdis rideo, mortiferos Sirenarum modulos non horresco. Si irruat turbo, non quatior. Si venti perflent, non moveor. Fundatus enim sum supra firmam petram. » *Epist. ad. Heloïss.* I, 680—681. La sincérité de ces sentiments est confirmée par le récit de Pierre le Vénérable qui fut profondément édifié par l'attitude d'Abélard vers la fin de sa vie: « concessum tamen est de illo tuo, de illo, inquam, saepe ac semper cum honore nominando servo ac vere Christi philosopho magistro Petro, quem in ultimis vitae suae annis eadem divina dispositio Cluniacum transmisit... Nisi enim fallor, non recolo vidisse me illi in humilitatis habitu et gestu similem; in tantum ut nec Germanus abjectior, nec ipse Martinus bene discernenti pauperior appareret ». Voir toute cette lettre de P. le Vénérable à Héloïse, très belle et très touchante, I, 710—714.

Cela signifie simplement que l'on réussit à donner aux formules dans lesquelles la foi s'exprime, un certain sens. La question est donc simplement de savoir si l'acte de foi peut ne porter que sur des mots. S'il porte sur un contenu quelconque défini ou suggéré par les mots, c'est qu'il s'accompagne d'intelligence. Or, la réponse à cette question n'est pas douteuse. Il serait vain de proférer des paroles qui n'auraient pour nous aucun sens; on ne peut pas croire quelque chose à quoi l'on ne comprend rien, et il serait ridicule de prêcher aux autres une doctrine qui, pour notre propre intelligence, ne signifierait rien. Lorsqu'Abélard réclame l'intelligence de la foi, il oppose donc avant tout *intelligi* à *dici* et il prétend d'abord que les formules du dogme veulent nécessairement dire quelque chose pour celui qui les croit[1]. Si donc la lettre de la révélation ne peut pas être une pure et simple *verborum prolatio,* ce qui reviendrait d'ailleurs à rendre toutes les croyances pratiquement équivalentes, il faut bien qu'une interprétation rationnelle vienne s'y ajouter. Et remarquons à ce propos que le sens de la révélation ne doit pas nécessairement apparaître au prophète ou à l'homme inspiré, par l'intermédiaire de qui Dieu nous la revèle. S'il en était ainsi, le sens de l'Ecriture nous aurait été donné en même temps que la lettre et l'intelligence s'en confondrait avec la lecture. Mais il en est de la révélation comme des miracles; Dieu ne les veut pas dans l'intérêt du prophète ou du miraculé, mais pour le plus grand bien de tous les fidèles. Il se produit donc ici comme une sorte de division du travail; les uns ont la grâce de la parole et les autres ont celle de l'intelligence en partage. Mais en attendant que la providence divine et les mérites de certains docteurs aient accordé aux hommes l'interprétation des textes, c'est l'autorité qui doit demeurer en vigueur. Et il importait extrêmement que les paroles révélatrices eussent été prononcées avant même qu'elles ne fussent comprises. Entendre dire

---

[1] « Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostrae fundamentum humanae rationis similitudinibus disserendum prius me applicarem, et quemdam theologiae tractatum de Unitate et Trinitate divina scholaribus nostris componerem, qui humanas et philosophicas rationes requirebant, et plus quae intelligi quam quae dici possunt efflagitabant : dicentes quidem verborum superfluam esse prolationem quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse, nec illi quos doceret intellectu capere possent. » *Historia calam.,* I, 18.

sur Dieu des choses que l'intelligence ne saisit pas est une puissante excitation à la recherche. Si l'auditeur ne les entendait pas proférer, il ne chercherait pas à leur trouver un sens. Or, la recherche engendre facilement l'intelligence, pourvu que la dévotion l'accompagne [1].

Ainsi Pierre Abélard vient naturellement rejoindre S. Anselme et Jean Scot Erigène sur cette route qui conduisait les grands docteurs du moyen-âge de la foi à la philosophie. Et il est très vrai que l'œuvre qui fut par excellence celle d'Abélard consiste dans l'application de la dialectique à la théologie. Il est certain que, mieux encore que ses prédécesseurs, Abélard sait ce qu'est une démonstration rationnelle et distingue l'attitude du philosophe de celle du croyant; mais Abélard est d'accord avec eux pour admettre que la valeur la plus haute de la philosophie réside dans ce qu'elle nous permet de comprendre de notre religion. C'est un dialecticien qui est obligé de se faire théologien pour avoir quelque chose à faire de sa dialectique; prise en elle-même, sa philosophie serait vide de tout contenu et sa dialectique ne servirait à rien. C'est pourquoi nous le voyons s'installer à son tour dans le dogme pour essayer de lui trouver un sens. Sans doute, il ne s'agit plus ici de comprendre, mais de découvrir dans le domaine de ce que nous comprenons, des exemples, des analogies, des vraisemblances, qui fournissent un contenu intelligible à la lettre de la révélation [2]. Les erreurs qu'on lui a reprochées tiennent surtout à ce que l'on a pris comme des explications qui se seraient données pour exhaustives ce qui n'était dans sa pensée qu'une interprétation provisoire et approchée. Il lui faut absolument, par exemple, donner un sens — *intellectus* —

---

1 « Sed fortasse inquiunt, quid eam veritatem dici attinet ab aliquo, quam ipse non valet explicare, ut intelligi possit ? Multum equidem respondeo. Cum enim auditur de Deo quod non intelligitur, excitat auditorem ad inquisitionem; quod nec fieret, nisi audiretur. Inquisitio vero facile intelligentiam parit, si devotio adsit. » *Theol. christ.*, II, 461. Et plus loin la même opposition qui definit *intelligi* par rapport à *dici:* « Aliis itaque dicendi gratia data est, aliis intelligendi reservatur quousque opus sit secundum divinae consilium providentiae... Interim autem dum ratio latet satisfaciat auctoritas... ». II, 462.

2 « aliquas vel ex nobis, vel ex philosophis similitudines... » *Theol. christ.*, II, 450. « Quidquid itaque de hac altissima philosophia disseremus, umbram non veritatem esse profitemur, et quasi similitudinem quamdam, non rem ». II, 464.

au mot Trinité; lorsqu'il parle de *generatio* pour désigner le rapport du Fils au Père, il faut que ce mot ne soit pas un simple *flatus vocis,* mais que, conformément à ce qu'il avait enseigné dans sa dialectique, une signification vienne s'ajouter au mot et l'interpréter [1]. De là les comparaisons trop célèbres entre les trois personnes de la Trinité et l'airain dont un sceau est fait, qui engendre ce sceau comme le Père engendre le Fils, l'airain et le sceau constituant ensemble « ce qui scelle » comme le Saint-Esprit procède du Père et du Fils; ou de la Trinité avec Socrate qui est trois personnes pour le grammairien, en tant qu'il parle, ou qu'il entend, ou qu'on en parle, et qui demeure cependant une seule substance [2]. Et c'est enfin pourquoi Pierre Abélard soutient que les philosophes païens ont eu naturellement une certaine connaissance de la Trinité. Platon a connu Dieu, comme tout le monde l'accorde; mais il a connu aussi le Verbe, puisqu'il parle du Noym, Sagesse née de Dieu et qui lui est coéternelle; et il a connu enfin le Saint-Esprit qu'il désigne de la manière la plus claire sous le nom de l'âme du monde [3]. Pierre le Vénérable n'avait pas tort d'appeler Abélard un vrai philosophe du Christ — *vero Christi philosopho* —; malgré tous les efforts qu'il fait pour la modérer et la retenir, la raison du grand dialecticien est partie à la découverte du domaine entier de la révélation.

Il est assez curieux que ce soit précisément à cause de l'appétit passionné avec lequel il désirait l'intelligence du divin que l'on ait voulu faire d'Abélard un rationaliste. Il ne l'est ni d'intention, puisqu'il déclare le mystère inpénétrable; ni de fait, puisqu'il n'a jamais soutenu que ses comparaisons fussent des équivalents exacts de la réalité du dogme. Ce n'est pas le sens de la révélation qu'il a la prétention de nous découvrir, mais un sens de la révélation, juste

---

1 Cf. B. Geyer, *op. l.*, pp. 20—21. *Tract. de intellect.*, éd. Cousin, II, 735—736 et comparer: « De quo siquidem aliqua similitudine de creaturis ad creatorem vocabula transferimus, quae quidem vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas quas intelligere potuerunt, cum videlicet per illa suos intellectus manifestare vellent ». *Introd. ad theol.*, II, 92.

2 Heitz, *Essai historique.* p. 27, notes.

3 « Nunc autem illa Platonis verba de anima mundi diligenter discutiamus, ut in eis Spiritum sanctum integerrime designatum esse agnoscamus. » *Theol. Christ.*, II, 379. Cette connaissance naturelle résulte d'ailleurs d'une sorte de révélation naturelle. II, 361.

ce qu'il faut pour que la formule ne s'en réduise pas à des mots privés de sens lorsque nous la prononçons. Il va sans dire qu'Abélard ne peut pas expliquer les comparaisons dont il use sans avoir l'air de vouloir expliquer le dogme lui-même; et cependant ce n'est pas sa raison qui absorbe sa foi lorsqu'elle s'ingénie à découvrir dans le domaine humain des réalités analogues à celles que le dogme révèle; c'est au contraire sa foi qui absorbe sa raison et la contraint à des besognes pour lesquelles elle n'est pas faite.

Et c'est encore le même besoin impérieux de satisfaire les exigences de la foi qui conduit Abélard à supposer chez les philosophes païens une certaine connaissance des mystères. Que Platon ait connu le mystère de la Trinité et pressenti le mystère de la Rédemption; que la Sybille ait annoncé l'Incarnation en termes plus précis que les livres saints eux-mêmes, c'est en effet ce qu'Abélard affirme expressément[1]. Et cela ne prouve cependant pas qu'il ait, d'intention ou de fait, soumis le mystère à la raison humaine. Il va sans dire, tout d'abord, qu'en aucun cas les païens n'ont pu avoir du mystère de la Trinité une compréhension parfaite qui nous est, aujourd'hui encore, refusée. Ce qui est vrai c'est que Platon, par exemple, s'est élevé à une conception de Dieu conforme à celle que définit le dogme. Platon a évidemment connu les trois personnes de la Trinité et leurs rapports. Cela ne signifie pas qu'il les ait comprises; mais comment les a-t-il du moins connues? C'est que l'inspiration divine les lui a révélées. Les philosophes sont les prophètes des païens[2]. Ils ont mérité cette inspiration divine à cause de la pureté de leurs mœurs et de la perfection d'une vie déjà chrétienne. Entre les grands philosophes païens et des chrétiens il y a peu ou pas de différence. Leur vie fut exemplaire, leur nom même de philosophes montre qu'ils aimaient la sagesse de Dieu le Père, que nous nommons le Christ; ils avaient enfin la foi, l'espérance et la charité, puisqu'ils agissaient, comme nous, par amour des choses éternelles, non par crainte des châtiments ou par espoir des récompenses temporelles. Et c'est pourquoi la foi en la Trinité leur a été révélée; c'est pourquoi ils l'ont prêchée; en même temps que l'espoir de l'immortalité et l'attente d'une récompense éternelle. Les

---

1 *Theol. christ.*, II, 406—407.

2 « ...Quam quidem divina inspiratio et per prophetas Judeis, et per philosophos gentibus dignata est revelare ». *Theolog. christ.*, II, 361.

seules connaissances qui aient manqué aux païens pour se trouver aussi instruits que les chrétiens sont celles de la Résurrection, de l'Incarnation, et enfin les sacrements. Pour tout le reste on peut dire que, grâce à la révélation dont Dieu a gratifié les philosophes, il y a véritablement accord entre la philosophie et l'Evangile[1]. Le christianisme dont Abélard gratifie les païens ne s'explique donc pas par une rationalisation de la révélation, mais par une révélation anticipée, dont les commencements seraient antérieurs à la venue du Christ, et qu'il n'aurait fait que rendre plus claire et comme parachever[2]. La question n'est donc pas du tout, pour Abélard, de substituer ici la raison à la révélation; il s'agit simplement de savoir à quel moment la révélation a commencé.

Ajoutons enfin que si la conception développée par Abélard nous étonne, c'est parce que nous avons oublié ce qu'était l'univers aux yeux d'un théologien du XII[e] siècle. La révélation n'est pas nécessairement la découverte brusque et radicalement nouvelle de ce dont la raison ne pourrait avoir aucun soupçon ou de ce que l'ordre des choses ne nous permettrait pas de deviner. La révélation peut être inscrite déjà dans les choses et étalée sous nos yeux qui ne savent pas l'apercevoir. Pour conduire la raison des philosophes jusqu'à la connaissance de la Trinité, l'inspiration divine n'avait qu'à diriger les regards de ceux dont le cœur était pur vers le sens caché sous l'apparence des choses visibles. Saint-Paul ne dit-il pas expressément que *invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*? (*Rom.*, I. 19.) Ce n'est donc pas par la transmission de formules dogmatiques ou d'images symboliques que

---

1 « ...reperiemus ipsorum tam vitam, quam doctrinam maxime evangelicam seu apostolicam perfectionem exprimere, et a religione christiana eos nihil aut parum recedere, quod nobis tam rationibus morum quam nomine ipso juncti reperiuntur ; ...quibus, ut diximus, et Fides Trinitatis revelata est, et ab ipsis praedicata, et spes immortalis animae, et aeternae retributionis expectata... Hinc quidem facilius evangelica praedicatio a philosophis quam a Judaeis suscepta est, cum sibi eam maxime invenirent adfinem... Unde cum tanta, ut dictum est, evangelicae ac philosophicae doctrinae concordia pateat.... ». *Theol. christ.*, II, 414.

2 « Sed prius hanc divinae Trinitatis distinctionem, non a Christo incoeptam, sed ab ipso apertius ac diligentius traditam esse ostendamus, ... ». *Theol. christ.*, II, 361. C'est ce qui est évident, en ce qui concerne les Juifs, par les préfigurations des prophètes, et ce que veut démontrer Abélard en ce qui concerne les philosophes.

l'inspiration divine a révélé la Trinité aux philosophes, c'est en leur permettant de la lire dans les choses où elle était déjà inscrite[1]. Ces yeux dessillés ont immédiatement aperçu dans l'univers la Puissance, la Sagesse, la Bonté, qui se reflètent dans les créatures comme la triple image du Père, du Fils et de l'Esprit. De là à découvrir les comparaisons qui nous permettent d'en imaginer les rapports, la distance était peu considérable et les philosophes l'ont franchie[2]. C'est donc, ici encore, la conception traditionnelle d'un univers intimement pénétré de la triple perfection divine et portant la ressemblance typique de son créateur, qui permet d'attribuer une révélation sans Ecritures aux philosophes païens et à la pure raison.

Ainsi, malgré les nuances de leurs pensées ou les différences profondes de leurs doctrines, tous ces prétendus rationalismes finissent par se rejoindre et par s'accorder au moins en un point: c'est que la vraie Sagesse ne va pas de la raison à la foi, mais au contraire de la foi à la raison. Ce n'est pas l'homme, c'est Dieu qui est le Père des lumières. Comme le salut, la connaissance la plus haute prend son point de départ dans la foi, et c'est parce qu'elle part toujours d'une révélation consciente ou inconsciente, que rien ne la retient jamais de dire son mot sur les mystères les plus profonds. L'univers et les Ecritures sont pour nous autant d'énigmes dont c'est la tâche propre de notre raison que de chercher le mot. Pour tous ces penseurs la réalité est donc si profondément pénétrée de signification mystique et religieuse qu'il leur est impossible de discerner nettement le naturel du surnaturel; de là l'impression curieuse et comme contradictoire qu'ils produisent aujourd'hui sur nous; de là aussi les interprétations si différentes qu'en ont données leurs historiens. A les voir passionnés de dialectique et d'argumentation, on se défend difficilement de l'impression que leur raison se propose d'absorber le dogme, et c'est exactement le contraire qui arrive. Ce qui les empêche de se confondre avec des rationalistes au sens

---

1 *In Epist. ad Rom.*, II, 172—174.

2 « Verum est dicere eousque per similitudinem corporalium rerum humanam rationem conscendisse, ut ipsam Dei unitatem, atque in eo personarum Trinitatem, et quomodo ipsae personae invicem se habeant congruis similitudinum exemplis assignare valeret, ... ». *Ibid.* Suit l'exemple de la statue d'airain symbolisant le Père et le Fils. Le commentaire qui suit ne semble cependant faire porter le célèbre: ut sint inexcusabiles, que sur l'ignorance d'un seul Dieu. II, 174.

moderne, ce n'est donc pas leur conception de la connaissance, c'est leur conception de la réalité. Ces penseurs ont bien une raison, mais ils n'ont pas de nature. Allant droit au surnaturel, dont ce que nous appelons le réel n'est à leurs yeux qu'une figure et comme une pâle imitation, ils donnent à la dialectique un point de départ auquel ses propres forces ne lui permettraient pas de se hausser et lui imposent l'interprétation d'une réalité pour laquelle elle n'est pas faite. Aussi voyons nous toujours leurs syllogismes se mettre au service des plus fuyantes et des moins saisissables analogies et solliciter continuellement du ciel les lumières dont elle est dépourvue. Il n'y aura pas de rationalisme, tant que l'exemple d'Aristote n'aura pas démontré à la pensée médiévale que les choses ont une certaine existence pour elles-mêmes et qu'on peut trouver en elles les éléments d'une interprétation exhaustive de ce qu'elles sont; il n'y aura pas de rationalisme, en un mot, aussi longtemps que la nature n'aura pas reconquis sa réalité et la raison naturelle son contenu.

LA SERVANTE DE LA THÉOLOGIE

« Si egressus fueris ad pugnam contra inimicos tuos . . . . et videris in numero captivorum mulierem pulchram . . . . introduces eam in domum tuam, quae radet cesariem et circumcidet ungues . . . . et postea intrabis ad eam, dormiesque cum illa, et erit uxor tua. » Deuter, XXI, 10-13.

Les penseurs qui enferment la philosophie dans l'enceinte de la révélation sont beaucoup plus étrangers à notre mentalité moderne qu'on ne le suppose généralement. Et cependant ce n'est pas d'eux qu'il faut partir si l'on veut mesurer exactement le chemin parcouru par la pensée médiévale et les progrès que les grands docteurs scolastiques lui ont fait réaliser. Les théologiens que hantait le souvenir d'une vision mystique de l'univers étaient, à leur manière, des philosophes. On sent qu'ils sont animés d'un goût très vif pour la spéculation rationnelle, et la tendresse avec laquelle un Abélard parle de Platon ou des autres philosophes païens nous montre qu'une secrète affinité les rapprochait, à travers l'éloignement des siècles et la différence radicale des civilisations. Pour avoir une idée juste des obstacles qui s'opposaient à la constitution d'une philosophie purement rationnelle, et pour apprécier comme il convient l'œuvre de ceux qui lui ont permis de les contourner ou de les franchir, il faut savoir qu'elle était l'attitude des théologiens intransigeants. Il existe en effet toute une série de docteurs chez lesquels on voit s'incarner le christianisme à l'état pur. Au moment où l'Eglise entreprend un mouvement de réforme intérieure après les désordres du X^e^ siècle et, sous l'influence, notamment, de saint Romuald (956—1027), voit revivre dans les monastères camaldules l'idéal de la vie érémitique, il est naturel de rencontrer des théologiens aussi méfiants que possible à l'égard de toute philosophie. L'homme doit faire son salut; il le fait en renonçant complètement au monde; on ne renonce pas

complètement au monde si l'on ne renonce pas à la philosophie; voilà, à peine simplifié, le raisonnement élémentaire dont ils partent et auquel ils reviennent à chaque instant. Ajoutons qu'au même moment les plus graves problèmes agitent l'Eglise. Il s'agit de savoir quels doivent être les rapports entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Hildebrand, qui devient ensuite Grégoire VII, lutte non moins énergiquement pour défendre aux évêques de recevoir l'investiture de la main des princes que pour maintenir dans son intégrité la loi du célibat ecclésiastique. Or, ce n'est assurément pas par hasard que les adversaires déclarés de la philosophie se retrouvent groupés dans cette lutte autour du chef suprême de la chrétienté. Pierre Damiani, Manegold de Lautenbach, Bruno de Segni, ne sont pas seulement des théologiens rigoristes, qui croient devoir réitérer contre l'usage de la dialectique les invectives dont les Pères de l'Eglise avaient accablé le paganisme expirant, ce sont en même temps les partisans résolus et actifs de Grégoire VII dans sa lutte contre Henri IV. Qu'ils entrent dans la bataille à propos du célibat des prêtres, ou pour réclamer l'usage de la force contre les hérétiques, ou sur la question des investitures, ces théologiens stricts sont toujours politiquement des grégoriens[1]. La constatation est d'autant plus importante que s'ils ont soutenu la doctrine de la papauté dans les controverses politiques, c'est leur pensée qui inspirera l'attitude de la papauté à l'égard de la philosophie. Cette alliance prédétermine le caractère que Grégoire IX s'efforcera de donner à l'Université de Paris et que ses successeurs travailleront à lui conserver.

Le représentant le plus typique de ces théologiens stricts est assurément Saint Pierre Damien (Petrus Damiani) et c'est dans ses écrits que nous trouverons l'expression la plus nette de cette hostilité foncière à l'égard de toute spéculation purement rationnelle. La seule question qui se pose, pour un esprit de ce genre, est celle de savoir si la religion chrétienne est ou n'est pas toute la vérité. Si elle l'est, comme nous le croyons, nous n'avons pas besoin du reste. Disons plus, si elle est toute la vérité, tout ce qui n'est ni elle, ni absorbé en elle, ne peut être qu'erreur. Choisir entre la théologie et la philosophie, c'est donc choisir entre Dieu et le diable, et cette alternative est de celles auxquelles on ne saurait échapper.

---

1 Carl Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*, pp. 450—456; 478—490.

S. Pierre Damien ayant à prononcer une homélie le 14 février, fête de Saint Eleuchade, profita de cette occasion pour expliquer à son auditoire ce qu'un chrétien doit penser de la philosophie. Eleuchade avait été un philosophe avant de se convertir au christianisme et d'embrasser la doctrine de vérité. En cette conversion la sagesse de Platon a donc été vaincue par un disciple du Pêcheur: *superata est ergo sapientia Platonis a discipulo pescatoris.* Il a lancé son filet dans les amères profondeurs de la mer de Ravenne et il en a ramené cette maille d'or vers le rivage de la foi[1]. Et il en est toujours ainsi; les disciples de ces pêcheurs deviennent les maîtres des orateurs du siècle, et comme S. Paul l'emporta sur Denys l'Aréopagite, la sagesse du monde a été vaincue par la simplicité du Christ: *sapientia mundi victa est a simplicitate Christi.*

Nous pouvons d'ailleurs apprendre de l'Ecriture ce qu'un chrétien doit faire de la fausse sagesse des philosophes. Lorsque Moïse vît que les Hébreux adoraient le veau d'or, il s'en empara, le mit au feu, le réduisit en poudre, et mit cette poudre dans une eau qu'il fit boire aux enfants d'Israël. (*Exode,* XXXII, 20.) Or, si nous savons lire sous les faits la signification profonde dont ils ne sont que l'allégorie, nous verrons que le veau représente le corps entier de la société païenne, adonnée à l'idolâtrie. Moïse le plonge dans la flamme, parce que le Rédempteur allumera dans les cœurs païens la flamme de sa charité et que cette flamme détruira dans leurs pensées la forme bestiale de l'idolâtrie. Moïse réduit en poudre le veau d'or, parce que la société païenne dont l'origine est diabolique *(illa societas diabolicae conspirationis in unum arte conflata)* doit un jour se briser et s'émietter sous le marteau de la parole divine. Cette poudre est mise enfin dans une eau que les Israélites boivent, parce que les saints prédicateurs de l'Evangile, qui sont vraiment les Israélites, assimilent à leurs membres, et boivent pour ainsi dire, ceux qu'ils convertissent au corps du Seigneur, son Eglise. Et pourquoi ce veau est-il en or? Parce que les sages du monde, avant la grâce de la nouvelle foi, furent, ainsi qu'il a été prouvé, les fondateurs du culte rendu au démon.

C'est d'eux que parle l'Apôtre *(Rom.,* I, 21—23), lorsqu'il condamne ceux qui n'ont point reconnu Dieu et se sont égarés dans

---

[1] S. Pierre Damien, *Opera,* Patr. lat., Migne, t. 144—145. Cf. t. 144, c. 535.

de vains raisonnements. Se disant sages, ils ont perdu la raison; ils ont représenté la gloire du Dieu incorruptible par des images humaines ou même par des images d'oiseaux, de quadrupèdes et de serpents. Confondus par la vanité de cette folle science, les poètes, les philosophes, les mages, les astrologues, tous ceux enfin qui se sont soumis à la discipline des arts libéraux furent les adorateurs du démon. Ce sont les philosophes qui ont pour ainsi dire institué l'idolâtrie [1]. Brisons donc l'idole de cette fausse sagesse, réduisons la en poudre, et absorbons la pour transformer en notre substance ce qui devait nous transformer en membres du démon [2].

Si nous conservions encore l'illusion que S. Pierre Damien puisse avoir conçu cette absorption et cette assimilation sous l'aspect d'un travail d'interprétation dialectique et philosophique, les conseils qu'il donnait à ses moines seraient de nature à nous détromper. Son point de vue reste toujours le point de vue rigoureux du moine qui renonce au monde pour sauver son âme. Qu'est-ce qu'un moine en effet, qui s'amuserait à fréquenter les grammairiens, mépriserait les études spirituelles et se complairait dans les inepties de la science de ce monde? Il y a de ces moines qui font peu de cas de la règle de S. Benoit et lui préfèrent les règles de Donat. Ils négligent de s'initier aux disciplines ecclésiastiques et ne cultivent que les sciences profanes. Et qu'est-ce donc sinon délaisser une chaste épouse dans le lit de la foi pour s'abaisser à des prostituées de théâtre? On dirait que séduits par les charmes des courtisanes ils veulent répudier les femmes libres et violer le pacte conjugal pour s'unir aux servantes. Ils abandonnent les épouses de Laban pour prendre des prostituées comme concubines.

On les entend d'ailleurs objecter que s'ils s'adonnent aux vanités de ces sciences étrangères à la foi c'est pour pouvoir aborder ensuite avec plus de bénéfices l'étude des choses divines. Certaine-

---

1 « Aureus itaque fuit vitulus, quia mundi sapientes ante novae gratiam fidei daemoniacae culturae fuisse probantur auctores... Per hanc itaque vesanae sapientiae vanitatem, poetae, philosophi, magi, siderum rimatores, omniumque disciplinarum liberalium instructi peritia, prodigiosa demoniorum solebant adorare figmenta. » t. 144, 536.

2 « Sic, sic, ille vitulus per ignem zeli, et aciem verbi, aquamque baptismati ab eis potius absorptus est quos conatus est absorbere: in eos enim transfusus est, quos in sua, hoc est diabolica tentaverat membra transferre ». *Ibid.* 537.

ment Jacob n'a supporté les embrassements des concubines qu'à la demande de ses épouses elles-mêmes; sans quoi les enfants qui en sont nés n'auraient jamais obtenu leur part d'héritage. Ces moines cherchent donc; ils consultent subtilement l'autorité des Pères; ils veulent prouver que l'Ecriture permet au moins d'étudier les arts libéraux comme une épouse abandonne une servante à son mari pour qu'il en ait une postérité. Mais en réalité, Grégoire, Jérôme et les autres saints docteurs nient absolument que cette étude soit légitime, et ceux qui prétendent s'y livrer mènent un combat obstiné et illégitime contre la sainteté du pacte conjugal. Car non seulement il nous est interdit, à nous autres moines, de nous adonner à l'étude de ces vaines doctrines après que nous avons reçu les saints ordres, mais il nous est encore prescrit d'éliminer dès lors tout ce qu'il y avait de superflu dans ce que nous en avions préalablement appris. C'est pourquoi la loi de Moïse décrète que le vainqueur doit d'abord priver de tout le superflu le corps de la captive dont il veut faire son épouse: « Elle rasera sa chevelure, dit-il, et coupera ses ongles; elle quittera le vêtement dans lequel elle a été prise et demeurera d'abord un mois dans la maison à pleurer son père et sa mère. Ensuite seulement tu pourras entrer près d'elle et en faire ton épouse. » (*Deutér,* XXI, 10—13). Or, nous rasons la chevelure de cette femme lorsque nous supprimons toutes les théories inutiles de la philosophie; nous lui coupons les ongles lorsque nous en faisons tomber toutes les œuvres mortes de la superstition. Elle abandonne le vêtement dans lequel elle a été prise, lorsqu'elle se dépouille de la couche de fables et de fictions dont elle est revêtue pour laisser apparaître le fond solide de la vérité. Elle pleure son père et sa mère, parce que notre pensée considère comme des morts les inventeurs des arts libéraux et déplore avec compassion qu'ils aient péri dans l'erreur. C'est l'ordre enfin, que, par son sang, le corps de la femme se purge chaque mois; il nous est donc prescrit d'attendre que n'importe laquelle de ces sciences soit purifiée de toute alliage de superstition avant que nous n'en fassions, en quelque sorte, notre épouse. Alors seulement, devenue Israélite elle-même, elle sera digne d'un Israélite, et pourra lui donner une féconde postérité d'œuvres spirituelles [1].

---

1 « Ut autem cum stomacho loquar, ex istorum numero sunt ii, qui grammaticorum vulgus adeunt, qui, relictis spiritualibus studiis, addiscere terrenae artis ineptias concupiscunt: parvipendentes siquidem regulam Bene-

La philosophie apparaît donc à S. Pierre Damien comme ne pouvant être que la captive et la servante de la théologie. Cette expression et les comparaisons qui l'illustrent ne signifient pas du tout que la théologie puisse et doive s'en remettre à la philosophie du soin de telles ou telles besognes, même inférieures. Elles signifient au contraire que la théologie doit n'avoir aucune confiance en la philosophie et la maintenir avec la prudence la plus soupçonneuse dans un état de stricte servitude. Jamais et sous aucun prétexte la raison naturelle ne doit avoir l'initiative de la recherche ni s'arroger le contrôle de la vérité. Ce n'est pas une chose facile que d'adapter aux dogmes révélés par Dieu les raisonnements des dialecticiens ou des rhéteurs. C'est donc une erreur grave que de vouloir soumettre la révélation aux règles du syllogisme, de prétendre par exemple que, puisque cela est contradictoire pour la raison, il est impossible à Dieu de faire que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu. La philosophie ne précède pas la théologie, elle la suit; car si elle voulait la précéder il arriverait qu'en suivant les conséquences des termes qu'elle profère, elle perdrait de vue la lumière intérieure qui nous éclaire et le droit sentier de la vérité. La philosophie ne doit donc pas s'arroger le droit de magistère sur la révélation, mais s'en faire l'esclave et la servir comme une servante sert sa maîtresse[1].

---

dicti, regulis gaudent vacare Donati. Hi porro fastidientes ecclesiasticae disciplinae peritiam et saecularibus studiis inhiantes, quid aliud quam in fidei thalamo conjugem relinquere castam, et ad scenicas videntur descendere prostitutas?... Sed fortassis objiciunt, quia ad hoc exteriorum artium nugis insudant, ut locupletius ad studia divina proficiant... »; mais ils se trompent: « Nam non solum prohibemur post acceptum sacrum ordinem vanis hujusmodi doctrinis intendere; sed ex iis quoque quae ante didicimus, superflua quaeque praecipimur detruncare. Unde per Moysen lege decernitur, ut mulieri in bello captae, et in conjugium victoris electae, corporis superfluitas abscindatur: « Quae radet, inquit cesariem, et circumcidet ungues, et deponet vestem in qua capta est, sedensque in domo tua flebit patrem et matrem uno mense; et postea intrabis ad illam, dormiesque cum illa, et erit uxor tua. (*Deut.*, XXI, 10—13.) Mulieri quippe caesariem radimus, cum rationali disciplinae sensus superfluos amputamus... Haec autem adversus monachos nugis exteriorum artium implicatos diximus, ut eorum vanitas quam procul a linea rectitudinis exorbitet, monstraremus ». *De perfectione monachorum*, c. XI (t. 145, 306—307.)

[1] « Haec plane, quae ex dialecticorum et rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis: et quae ad hoc

Dans la célèbre formule de S. Pierre Damien, c'est donc l'idée d'esclavage qui l'emporte, et de beaucoup, sur celle d'utilisation. A prendre les choses à la rigueur on peut faire son salut avec la foi seule, au lieu qu'avec la science seule on court certainement à la damnation. Que l'on compare à tant de pieux ermites, qui sauvaient leur âme en ne sachant guère que les psaumes, ce Gauthier qui parcourut trente ans durant l'Allemagne, les Gaules et l'Espagne pour y amasser un trésor de science. Lorsqu'il voulut instruire les autres à son tour, il fut assassiné par ses ennemis, et jusqu'à son dernier souffle il ne sut que crier: « Hélas! quel malheur! » On lui parlait de confession, de pénitence; mais il ne savait que répéter continuellement: « Hélas! quel malheur! »[1]. Ces gens sont donc semblables à l'astrologue qui se laissa choir au fond d'un puits alors qu'il prétendait lire dans les étoiles.

On peut aisément comprendre, d'ailleurs, pourquoi l'étude des sciences est inutile au vrai croyant. Elle ne peut lui servir, ni à gagner des âmes à Dieu, ni même à mieux comprendre la vérité à laquelle il adhère. Pour conquérir des âmes, en effet, la dialectique est absolument inutile. Dieu n'a pas besoin de notre grammaire pour s'emparer du cœur des hommes. C'est au début même de l'œuvre de la rédemption, alors qu'il importait de répandre le plus largement possible les semences de la foi nouvelle que Dieu aurait dû faire appel à de tels moyens s'il les avait jugés nécessaires. Or, Dieu n'a pas envoyé des philosophes ou des orateurs pour évangéliser les hommes, il a envoyé plutôt des simples et d'humbles pêcheurs. C'est par l'exemple d'une sainte vie, c'est en montrant la foi en action que l'on peut entraîner les âmes, et l'effet de cette prédication vécue est beaucoup plus puissant que celui de n'importe quelle parole[2].

---

inventa sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum absit ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat. » *De divina omnipotentia*, c. V.; t. 145, 603.

[1] *De sanct. simpl.*, t. 145, p. 699.

[2] « Tu quoque valentius provocas videntes te properare post Christum, quam promovere potueras audientes qualibet multiplicitate verborum. Nec enim Deus omnipotens nostra grammatica indiget, ut post se homines trahat,

Que ceux qui redoutent d'échouer dans leur prédication par manque de science songent à la simple mâchoire d'âne avec laquelle Samson tua mille philistins.

Et si la science est inutile pour éclairer les autres, elle est inutile aussi pour nous éclairer nous-mêmes. C'est une erreur complète d'imaginer que l'on renonce à connaître et que l'on sacrifie réellement sa science en se détournant des connaissances profanes. Au moment où le croyant accomplit ce sacrifice, le Dieu tout puissant, dispensateur des mérites, peut conférer à son esprit une subtilité, une perspicacité et une agilité qui sont comme autant de gages de la récompense future. N'y a-t-il pas souvent dans cette pénétration nouvelle de notre pensée une compensation pour cette science à laquelle nous avons renoncé par amour de Dieu? On peut le croire d'autant plus aisément qu'il y a plus dans la foi que dans la science et que celui qui embrasse l'une à la place de l'autre possède véritablement tout; il n'a réellement renoncé à rien. Les lettres naissent du sens; ce n'est pas le sens qui sort des lettres, et les lettres sont inutiles à celui qui possède le sens. Une connaissance plus complète et plus profonde s'ouvre ainsi devant l'esprit qui sait se renoncer; il acquiert par là même une sainte ignorance, plus lumineuse que toutes les sciences profanes. Ne nous donnons pas le ridicule d'allumer une lanterne pour mieux voir le soleil[1].

Ainsi les intentions de S. Pierre Damien ne sont pas douteuses, et l'on ne peut pas non plus diminuer la portée des expressions dont

---

cum in ipso humanae redemptionis exordio, cum magis videretur utique necessarium ad conspergenda novae fidei semina, non miserit philosophos et oratores, sed simplices potius ac piscatores. » *De sancta simplic.*, c. III; t. 145, 697.

1 « Quid enim scis utrum dispensator meritorum, omnipotens Deus ad hoc tibi subtilioris ingenii perspicaciam agilitatemque contulerit, ut jam tibi, quodammodo signum futurae remunerationis ostenderet; et occidentem illam scientiam, quam pro illius amore sprevisti, vivacis mentis acumine compensaret? Nam cum litterae oriantur ex sensu, non sensus procedat ex litteris, cui sensus incolumis est, litteras non requirit. In litterario quippe ludo, ubi pueri prima articulatae vocis elementa suscipiunt alii quidem abecedarii; alii syllabarii, quidam vero nominarii, non nulli etiam calculatores appellantur; et haec nomina cum audimus ex ipsis continuo quis sit in pueris profectus agnoscimus. » *De sancta simplic.*, c. IV, t. 145, 698. « Cui vero per donum sancti Spiritus intellectus peritur, quia per conceptum vigorem vivacis ingenii cuncta facile comprehendit, his ad discendum gradibus magnopere non egebit. » *Ibid.*, c. V; 698—699.

il use en expliquant son attitude par la nécessité d'une réaction contre les excès de la dialectique. Que de tels excès aient eu lieu, la chose n'est pas douteuse. Mais la condamnation promulguée contre la philosophie par ce moine impitoyable est de bien autre portée; elle dépasse manifestement tels ou tels cas particuliers et vise la philosophie tout entière. C'est une déclaration de méfiance contre toute science profane. Dieu, qui est la vraie Sagesse, est aussi la fin de toute recherche et le seul objet de notre intelligence. Quant à ce que l'on appelle la science, elle est le principe de toutes les erreurs et de tous les vices. Nous avons dit que les philosophes païens étaient les fondateurs du culte du démon, mais on peut ajouter que c'est le démon lui-même qui les a soumis aux séductions de leur fausse science. « Dieu sait, avait-il déclaré à nos parents dans le paradis terrestre, que quel que soit le jour où vous mangerez de ce fruit, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. Voilà notre premier professeur de grammaire, et la première leçon qu'il nous donne est pour nous apprendre à décliner Dieu au pluriel. Comme il voulait introduire dans le monde la horde de tous les vices, le diable s'est demandé quel chef il donnerait à cette armée, et il a choisi l'envie de la science. C'est cette *cupiditas scientiae* qui a marché devant la multitude des iniquités et l'a conduite à la conquête de notre malheureuse terre[1]. Avec des nuances différentes d'indulgence ou de rigueur, on retrouverait des déclarations analogues sous la plume d'autres réformateurs monastiques ou d'autres théologiens intransigeants. Mais les violences de Gauthier de Saint-Victor et ses malédictions frénétiques contre les « Quatre labyrinthes de la France », Pierre Abélard, Gilbert de la Porrée, le Maître des sentences lui-même et Pierre de Poitiers, n'ajouteraient aucun trait nouveau à ceux que nous connaissons déjà[2]. Il faut choisir entre la foi et le principe de contradiction. Ce qu'il nous importe extrêmement de savoir, par contre c'est que les protestations de ces théologiens fanatiques devinrent une

---

1 « Porro, qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sicque per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit. » *De sancta simplic.*, I. t. 145, 895—896.

2 Cf. Endres, *Forschungen*, ch. IV, pp. 50—113. *Grabmann*, t. II, ch. IV, pp. 94—127. B. Geyer, *Die sententiae divinitatis.* (Beiträge, VII, 2—3.) Münster, 1909, spéc. 175 *—199 *.

force redoutable dans l'Eglise à partir du moment ou elles dépassèrent les limites de leurs monastères pour être adoptées par la papauté. Les dernières années du XII^e siècle voient en effet se produire un événement dont les conséquences seront d'une importance décisive pour l'avenir de la pensée française, et peut-être même de la pensée européenne. Cette conception universellement répandue, mais dispersée, et comme flottante à travers l'Eglise, de la valeur dominante et absolue de la foi, va se fixer en un lieu d'où on la proclamera pour toute la terre, et s'incarner dans une institution spécialement chargée du soin de la maintenir. L'Université de Paris se constitue, et c'est elle que les Papes choisiront pour en faire comme la citadelle de la foi.

Il y avait d'ailleurs de longues années que l'événement se préparait et il faudrait faire appel, pour l'expliquer, en même temps qu'à des raisons d'ordre doctrinal et philosophique, aux multiples causes géographiques et historiques de la célébrité dont Paris jouissait dès cette époque. C'est un fait que, dès la deuxième moitié du XII^e siècle, la résidence des rois de France était considérée dans toute l'Europe comme un centre d'études philosophiques et théologiques auquel nul autre ne pouvait être comparé. La douceur et l'urbanité que les étrangers appréciaient chez ses habitants[1], l'abondance des aliments dont s'étonnaient surtout les voyageurs anglais[2], la beauté de la ville et du site qu'elle occupait, le commerce intense qui s'y développait, tout contribuait à en faire la grande cité dont l'aspect frappait d'admiration ses visiteurs et dont la réputation attirait ceux qui ne l'avaient pas encore vue[3]. Or, cette ville, belle et riche entre toutes, était en même temps le plus ardent de tous les foyers d'études. Les

---

1 Jean de Salisbury, 1167 in *Chartularium*, I, 21: « Francia onmium mitissima et civilissima nationum... ».

2 Lettre de Petrus Cellensis, 1164, in *Chart.*, I, 24: « Quis praeter te alius sub coelo, Parisius non estimavit locum deliciarum, hortum plantationum, agrum primitiarum?.... ubi exuberat plus quam in patria panis et vini copia ». Cf. également *Chart.*, textes 51, 52, 53, I, p. 50 et sv.

3 Lettre de l'étudiant Guy de Bazoches à un ami (1175—1190), *Chart.*, I, 55: « Status itaque meus hic est.... Sum quidem Parisius, in urbe regali, que non solum dulciflua naturalium dotum retinet oblectatione presentes, sed etiam remotos allicit, invitat absentes. Sicut enim luna splendidioris speculi majestate sidereum sepelit jubar, non aliter urbs praefata super ceteras urbes diademate regie dignitatis imperiosum caput attollit ».

écoles n'avaient pas encore franchi le Petit-Pont pour venir s'installer sur la rive gauche de la Seine, mais les logiciens avaient déjà pris l'habitude de le parcourir en disputant, et trois des quatre facultés dont la réunion allait constituer l'Université de Paris s'étaient déjà développées à l'intérieur de l'île. Bien que le nom de faculté ne fut pas encore en usage à cette époque, il est manifeste que la chose existait déjà. Un premier groupe de maîtres et d'étudiants s'adonnait à l'étude des sept arts libéraux; un deuxième étudiait les décrets ecclésiastiques et les lois; un troisième enfin cultivait la science théologique et approfondissait la doctrine du salut[1]. Dès le XII^e^ siècle les maîtres de Paris sont considérés par l'opinion publique comme une sorte de corps dont l'opinion fait autorité[2]; c'est à eux qu'il faut poser les questions difficiles si l'on veut en avoir la solution [3], et c'est en eux que la science du temps se trouve tout entière concentrée. Il s'est donc formé déjà autour de Paris une sorte d'auréole qui attire tous les regards. Et que d'inquiétudes aussi ce nom n'éveille-t-il pas dans les âmes pieuses? On se vante d'être allé à Paris, mais c'est d'y avoir acquis une science de bon aloi qu'il faudrait seulement se vanter[4]. Paris se présente déjà aux imaginations des conducteurs d'âmes sous l'aspect romantique de la ville à la fois sainte et infernale, où l'on perd son âme aussi aisément qu'on la sauve, où règnent tous les vices du cœur et tous les dérèglements de la raison non moins que les vertus et les sciences salutaires[5]. Mais si quelques théologiens rigoristes redoutent pour

1 « Pons autem parvus (par opposition au Grand Pont) aut pretereuntibus, aut spatiantibus, aut disputantibus logicis didicatus est... In hac insula regale sibi solium ab antiquo philosophia collocavit... In hac insula perpetuam mansionem septem pepigere sorores, artes videlicet liberales, et intonante nobilioris eloquentiae tuba decreta leguntur et leges. Hic fons doctrine salutaris exuberat, et quasi tres rivos ex se limpidissimos ad prata mentium irriganda producens, dividit tripliciter intellectum sacre pagine spiritalem, in hystoricum, allegoricum et moralem. » *Chart.*, loc. cit. I, 56.

2 Thomas Becket à G. de Sens, nov. 1169, *Chart.*, I, 23: « ...vel judicio ecclesie gallicane, aut scolarium Parisiensium ».

3 Pierre de Blois, 1175, *Chart.*, I, 35: « qui interrogant interrogent Parisius, ubi difficilium questionum nodi intricatissimi resolvuntur ».

4 « Non enim Parisius fuisse, sed Parisius honestam scientiam acquisisse honestum est. » Loc. cit. *Chart.*, I, 54—55.

5 « O Parisius, quam idonea es ad capiendas et decipiendas animas! In te retiacula vitiorum, in te malorum decipula, in te sagitta inferni transfigit insipentium corda. » Loc. cit. *Chart.*, I, 24.

ceux qui s'y rendent les pièges du mal et les flèches de l'enfer, la grande ville demeure aux yeux du plus grand nombre, le foyer des sciences sacrées et profanes et le centre intellectuel de la chrétienté. Avant même la constitution de l'Université on se hâte sur les routes qui conduisent à Paris comme vers la citadelle de la foi catholique[1]. Jean de Salisbury qui se trouve en mission en France, en 1164, ne peut résister au désir d'aller voir Paris, et le spectacle qu'il y découvre le frappe d'admiration. En y voyant l'abondance des victuailles, l'allégresse du peuple, le respect dont on entoure le clergé, la gloire et la majesté de l'Eglise tout entière, les études variées des philosophes, il croit apercevoir cette échelle de Jacob dont une extrémité touchait le ciel, et sur laquelle montait et descendait une double rangée d'anges. Et Jean de Salisbury de s'écrier: « En vérité, le Seigneur est dans ce lieu, et je ne le savais pas[2] ! »

C'est donc un fait que, dans les dernières années du XII^e^ siècle, Paris était devenu, grâce au nombre et à la renommée des maîtres qui y donnaient leur enseignement, le centre d'études le plus important de toute l'Europe et « la citadelle de la foi catholique ». On ne peut dès lors s'étonner que, dès le début du XIII^e^ siècle, la papauté ait conçu le projet de sanctionner officiellement la situation de fait que Paris avait conquise, et d'en faire, pour le plus grand bien de l'Eglise entière, comme la capitale intellectuelle de la chrétienté. L'idée devait s'en imposer d'une manière d'autant plus pressante que les maîtres des diverses facultés, se sentant unis par des intérêts et menacés par des dangers communs, songeaient à se grouper en un corps unique, embrassant la totalité *(universitas)* des maîtres et des étudiants de Paris. Cette troupe amorphe et inorganisée, qui

---

1 Pierre de Blois, loc. cit. I, 39: « Parisius quasi ad catholicae fidei arcem festinantes ».

2 J. de Salisbury, 1164. *Chart.*, I, 18—19: «Sic ergo discessi, instructus a vobis, ut Parisius sedem figerem, et me studerem omnino scolaribus conformare... Ubi cum viderem victualium copiam, letitiam populi, reverentiam cleri, et totius Ecclesie majestatem et gloriam, et varias occupationes philosophantium, admirans velut illam scalam Jacob, cujus summitas celum tangebat, eratque via ascendentium et descendentium angelorum, lete peregrinationis urgente stimulo coactus sum profiteri, quod vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam. Illud quoque poeticum ad mentem rediit: Felix exilium, cui locus iste datur! ».

rassemblait des hommes de tous les pays, se sentait perdue et sans défense au milieu d'une population étrangère et fréquemment hostile. Il lui fallait, comme il en fallait à tout le monde au moyen-âge, des privilèges pour la protéger, et sa propre justice pour la soustraire à celle du voisin[1]. La France fournissait le cadre et le milieu intellectuel, mais elle était évidemment incapable d'alimenter à elle seule un tel foyer d'études; la signification spéciale et la situation unique des écoles parisiennes tenaient à leur caractère international; dès que les étrangers ne se sentaient plus en sûreté, ils se retiraient chez eux ou menaçaient de le faire, et d'autant plus volontiers que les souverains de certains pays voisins n'hésitaient pas à leur promettre ailleurs les libertés qui leur manquaient à Paris[2]. La politique de la papauté consista précisément à encourager le sentiment corporatif qui s'était déjà développé chez les maîtres de Paris, à déterminer sa cristallisation, sous la forme d'une institution sociale régulièrement constituée, à munir le corps nouveau ainsi constitué de tous les privilèges qui pouvaient en assurer la vitalité et la durée, à en surveiller enfin de près le fonctionnement pour l'assujettir étroitement aux fins que la politique papale lui avait immédiatement assignées.

Le projet de constituer à Paris un centre d'enseignement qui serait ensuite utilisé par l'Eglise, semble avoir été conçu d'abord par le pape Innocent III. Lui-même avait étudié la théologie à Paris, sous Pierre de Corbeil; il connaissait donc le milieu par une expérience personnelle qui ne lui permettait d'en ignorer ni les lumières ni les ombres. Le sentiment corporatif y était déjà suffisamment développé à l'époque où il y séjourna, pour qu'une fois assis sur le siège pontifical il ait retrouvé parfois des mots d'ancien camarade[3], mais il savait que le ferment parisien pouvait aussi bien corrompre la masse

---

1 « ...illud unum in ea nobis intolerabile et letale periculum continetur, ut cum simus alienigenarum multitudo inhermis, quibus ab indigenis atroces et corporales injurie frequentius irrogantur... » 2 Oct. 1255, *Chart.*, I, 292.

2 Voir le cas des cinq maîtres anglais qui sont retournés en Angleterre et l'invitation adressée par Henri III, roi d'Angleterre, aux maîtres et aux étudiants parisiens, de quitter la France où ils sont opprimés, pour l'Angleterre, où ils seront libres. *Chart.*, I, 118, 119, 126, 139.

3 « Cum igitur tempore quo vacavimus Parisius studio litterarum, nunquam viderimus scolares sic tractari... » Innocent III, 20 janvier 1212, *Chart.*, I, 73.

de l'Eglise que la soulever. On enseignait tout à Paris, mais on y mettait tout en discussion; les mystères de l'essence divine, l'incarnation du Verbe y étaient interprétés et commentés, on y disséquait l'indivisible Trinité jusque dans les carrefours, de telle sorte qu'il y avait autant d'erreurs que de docteurs, autant de scandales que de salles de cours, et de blasphèmes que de places publiques. L'enseignement des arts libéraux ou, comme on disait déjà, les facultés des arts, étaient envahies par de jeunes impudents, qui voulaient être maîtres avant d'avoir été élèves, et s'installaient sans vergogne dans les chaires qu'occupaient leurs aînés[1]. Il importait donc d'agir au plus vite sur ce milieu, et la première chose à faire, si l'on prétendait y exercer une action efficace, était évidemment de l'organiser.

Le nom même de l'Université de Paris, comme désignant l'ensemble des maîtres qui séjournaient à Paris et y enseignaient la théologie, le droit et les arts libéraux, apparaît dès les premières années du XIII[e] siècle dans les lettres d'Innocent III. Le pape la constitue par les actes mêmes qui lui imposent des devoirs et lui confèrent des privilèges[2]; il s'on fait immédiatement le protecteur et le chef, et il s'efforce d'obtenir pour elle du roi de France tous les privilèges temporels qu'il n'est pas lui-même en mesure de lui attribuer. L'Université de Paris est donc l'œuvre de l'Eglise. Sans doute, en la constituant elle ne faisait qu'utiliser habilement une

---

1 Voir les plaintes et les imprécations contre Paris adressées au Pape par Etienne de Tournay: « Vel ad Parisienses secularium scolas et venditores verborum mittendo... » *Chart.*, I, 43. « Disputatur publice contra sacras constitutiones de incomprehensibili deitate; de incarnatione verbi, verbosa caro et sanguis irreverenter litigat. Individua Trinitas et in triviis secatur et discrepitur, ut tot jam sint errores quot doctores, tot scandala quam auditoria, tot blasphemie quot platee... Ve duo predicta sunt, et ecce restat tertium ve: facultates quas liberales appellant, amissa libertate pristina in tantam servitutem devocantur, ut comatuli adolescentes earum magisteria impudentes usurpent, et in cathedra seniorum sedeant imberbes, et qui nondum norunt esse discipuli laborant ut nominentur magistri. Conscribunt et ipsi summulas suas pluribus salivis effluentes et madidas, philosophorum sale nec conditas... » etc. 1192—1203, *Chart.*, I, 47—48.

2 Innocent III, 1208—1209: « Universis doctoribus sacre pagine, decretorum et liberalium artium Parisius commorantibus...» *Chart.*, I, 67. « ...universitati parere contempneret magistrorum... » Ibid. I, 67; « ...universitati resisteret magistrorum » I, 67. « universitati vestre presentium auctoritate mandamus... » I, 68.

situation de fait qu'elle n'avait pas créée. Mais bien que cette fondation n'ait pas été une sorte de création *ex nihilo,* l'effort d'Innocent III pour mettre la main sur elle et diriger à son gré les forces spirituelles qu'elle représentait, devait exercer une influence profonde sur son avenir et sur celui de la philosophie française. Sa politique universitaire, qui demeurera longtemps celle de ses successeurs, sera de soutenir l'Université de Paris pour s'en servir. On ne peut comprendre le développement de la philosophie moderne, ni se faire une idée claire de ses origines, si l'on n'a pas constamment présentes à la pensée les conséquences d'un tel événement.

La première de ces conséquences est que les facultés dont se compose l'Université de Paris sont de valeur inégale. Au-dessus des autres, les dominant et les régentant de très haut, se dresse la faculté de théologie. On ne saurait trop insister sur le fait que la formule brutale: « philosophia ancilla theologiæ », ne représente pas exactement la pensée des grands scolastiques concernant les rapports de la raison et de la foi; mais il faut ajouter qu'elle représente très exactement au contraire la conception officielle qui fut celle de l'Eglise et de la papauté. Une des premières préoccupations d'Innocent III a été de remettre à leur place « *quidam moderni doctores liberalium artium* » qui ne suivaient pas l'ordre habituel dans leurs disputes et leurs leçons[1]; chaque faculté, et surtout celle des arts, sera toujours plus ou moins tentée de se considérer comme étant à soi-même sa propre fin, mais Innocent III et Grégoire IX la ramèneront sans cesse à l'intérieur de ses limites naturelles, et lui rappelleront qu'elle doit à la faculté de théologie déférence et soumission. L'Université de Paris est donc essentiellement une faculté de théologie qui se soumet les deux facultés des arts et du droit.

Aucun pape n'a pris une conscience plus claire de cette conception spéciale de l'Université de Paris, et ne l'a plus clairement définie que Grégoire IX. La lettre véhémente par laquelle il interdit aux maîtres en théologie qui enseignent à Paris de se laisser entraîner à enseigner les sciences profanes et d'introduire les fictions des philosophes dans la parole de Dieu est, à ce point de vue, des plus caractéristiques. La philosophie n'est, pour lui aussi, qu'une

---

1 1208—1209; *Chart.*, I, I, 67. Cf. également les anciennes ordonnances d'Alexandre III (1163) renouvelées par Robert de Courçon en 1213 et Innocent III en 1219. *Chart.*, I, pp. 77; 90—92.

captive conquise par la théologie sur ses ennemis; elle ne saurait donc avoir la prétention de commander et doit se contenter d'obéir comme il convient à une sujette. L'esprit théologique doit dominer les diverses facultés comme l'homme domine la femme; il doit exercer sur elles son autorité comme l'esprit sur la chair. C'est donc un crime et une véritable aberration que d'introduire dans la doctrine que nous ont transmise les Pères des nouveautés profanes, de se laisser séduire par les systèmes philosophiques des païens et de vouloir absolument les utiliser dans l'interprétation des saintes Ecritures. Seule la vanité peut induire les maîtres à ces agissements condamnables; c'est l'esprit de vanité qui les enfle comme des outres et les incite à faire parade de leur science plutôt qu'à chercher le profit de leurs auditeurs. Leur devoir est d'exposer la théologie selon les traditions des Pères; leur tâche propre est d'abattre tout ce qui se dresse contre la science de Dieu et de réduire tous les esprits en captivité sous la loi du Christ; mais c'est sur Dieu lui-même qu'ils doivent s'appuyer pour accomplir cette œuvre, et ils ne devraient pas aller chercher leurs armes chez les païens. Solliciter la parole sacrée, que Dieu lui-même à inspirée, pour l'accorder avec la doctrine de philosophes qui ne connaissaient pas Dieu, c'est introduire les idoles dans le temple du Seigneur. Si d'ailleurs on prétend justifier, plus qu'il ne convient de le faire, la foi par la raison naturelle, on finit par rendre la foi comme inutile et vaine parce que *fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum*[1]. C'est

---

1 Grégoire IX aux maîtres en théologie de l'Université de Paris, 7 juillet 1228, *Chart.*, I, 114—116: « Puella etiam de hostibus capta, que pilis rasis et ungulis circumcisis viro Israelitico jungitur, dominari non debet eidem, *sed obsequi potius ut subjecta.* Et quidem theologicus intellectus quasi vir habet preesse cuilibet facultati, et quasi spiritus in carnem dominium exercere, ac eam in viam dirigere rectitudinis ne aberret... Sane tacti dolore cordis intrinsecus amaritudine repleti sumus abscinthii, quod sicut nostris est auribus intimatum, quidam apud vos spiritu vanitatis ut uter distenti, positos a patribus terminos prophana satagunt transferre novitate... ad doctrinam philosophicam naturalium inclinando, ad ostentationem scientiae, non profectum aliquem auditorum; ut sic videantur non theodocti, seu theologi, sed potius theophanti. Cum enim theologiam secundum approbatas traditiones sanctorum exponere debeant, et non carnalibus armis, sed deo potentibus destruere omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et captivum in obsequium Christi omnem reducere intellectum, ipsi doctrinis variis et peregrinis abducti redigunt caput in caudam et *ancille cogunt famulari reginam*, videlicet documentis terrenis, celeste quod est gratie, tribuendo

précisément parce que la foi possède par elle-même une valeur incommensurable à celle de toutes les autres connaïssances que toutes les autres sciences doivent être considérées comme les servantes de la théologie: *Cum sapientiae sacrae paginae reliquae scientiae debeant famulari, eatenus sunt a fidelibus amplectendae, quatenus obsequi dinoscuntur beneplacitis donantis*[1]; on ne doit s'adonner aux autres études que dans la mesure où elles sont utiles à celle-là.

Quelle que soit la conception que les maîtres de l'Université de Paris aient pu se former à la même époque du rôle qu'ils avaient à jouer, et des rapports de la raison et de la foi, il est évident que les Papes ont la leur et qu'elle est fort nette. La seule science absolument bonne et nécessaire en elle-même est la théologie, et l'Université de Paris est avant tout, aux yeux des papes qui la protègent et la régentent, le centre des études théologiques où viendront s'instruire les maîtres qui répandront ensuite la saine doctrine dans l'univers entier. Alexandre IV la compare à la lumière resplendissante qui éclaire la maison du Seigneur et à l'arbre de vie planté au milieu du paradis terrestre. C'est dans cette Université que le genre humain se guérit de l'aveuglement de son ignorance originelle et recouvre la vue par la connaissance de la vérité[2]. C'est là, dans cette suprême officine de la Sagesse et dans cette illustre cité des arts, que règne et domine la sainte et vénérable théologie; elle y commande, et les autres sciences lui obéissent; elle y est maîtresse et les autres sont auprès d'elle comme autant de servantes[3]. Paris est la source inépuisable d'où les eaux de la vérité

---

nature... Nonne dum ad sensum doctrine philosophorum ignorantium Deum, sacra eloquia divinitus inspirata extortis expositionibus, immo distortis inflectunt, juxta Dagon arcam federis collocant, et adorandam in templo Domini statuunt ymaginem Antiochi? Et dum fidem conantur plus debito ratione astruere naturali, nonne illam reddunt quodammodo inutilem et inanem, quoniam fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum? ». Voir toute cette lettre dont le ton est extrêmement véhément. Cf. également Grégoire IX, 13 avril 1231, *Chart.*, I, 138: « Magistri vero et scolares theologie in facultate quam profitentur se studeant laudabiliter exercere, nec philosophos se ostentent... ».

[1] Grégoire IX, 23 avril 1231, I, 143—144.

[2] Alexandre IV, 1255: « Quasi lignum vite in paradiso Dei et quasi lucerna fulgoris in domo Domini est in sancta Ecclesia Parisiensis studii disciplina... Ibi humanum genus originalis ignorantie cecitate deforme per cognitionem veri luminis, quam scientia pietatis assequitur, reddita visionis specie reformatur ». Chart., I, 279—280.

[3] Alexandre IV, 10 nov. 1256, I, 343: « Haec (Parisius) est igitur

s'écoulent à travers le monde [1], la fontaine de Sagesse qui se répand à travers les quatre facultés de théologie, de droit, de médecine et de philosophie, comme par les quatre fleuves du Paradis à travers la terre entière qu'elle arrose et féconde de ses eaux, pour le plus grand profit spirituel et temporel de la chrétienté. L'Université de Paris, c'est encore le fleuve par lequel, après la grâce du Saint-Esprit, est arrosé et fécondé tout le paradis de l'Eglise[2]. On comprend dès lors, que telle étant la conception officielle de l'Eglise, l'Université n'ait jamais été maîtresse chez elle et ne se soit jamais appartenue. C'est parce qu'elle était avant tout l'instrument le plus puissant dont disposassent les Papes pour assurer la diffusion de la vérité chrétienne, qu'ils imposèrent aux corps des maîtres parisiens la collaboration des Dominicains et Franciscains, favorisèrent l'installation à Paris de tous les ordres religieux alors existants, s'efforcèrent d'y promouvoir l'étude des langues orientales qui devaient permettre une plus large propagation de la foi parmi les infidèles et auraient même voulu y introduire comme auditeurs des juifs et des païens. Et c'est enfin pourquoi les Papes veillèrent sur l'Université avec un soin jaloux. Pour qu'elle fut vraiement grande et puissante il fallait qu'elle fût à Paris, et qu'elle y demeurât unie. Même si elle l'avait voulu, elle n'aurait pas eu le droit de se diviser et de se morceler, parce qu'en se morcelant elle se diminuait, fermait le ciel de l'Ecriture et détruisait la clef de voûte de la science[3].

---

egregia litterarum civitas, artium urbs famosa, eruditionis scola precipua, summa sapientie officina et potissimum gygnasium studiorum. Hic conversantur et degunt scientie... inter quas sacra et venerabilis theologia locum obtinet altiorem. Preest enim reliquis sicut superior, et tanquam inferiores cetere subsunt; imperat aliis ut domina, et *ille sibi ut famule obsequuntur;* gubernat alias ut prelata, et ipse sibi tanquam subdite reverenter intendunt. Ad hanc singule in viis suis levant et habent intuitum, ut juxta permissum ejus se metientes inoffense incedant, et gressum ad aliquod inconveniens non impingant ».

[1] Jean XXII, 8 mai, 1317, *Chart.*, II, 234—236.

[2] Cf. *Chart.*, I, 1e part. texte 230, et Grégoire IX, 1227, *Chart.*, I, 127: « Fluvius profecto est litterarum studium, quo irrigatur et fecundatur post Spiritus Sancti gratiam, paradisus generalis Ecclesia, cujus alveus Parisiensis civitas ex eo, quod idem studium Parisius viguit hactenus noscitur extitisse ». Du même, 1230, *Chart.*, I, 133—134: « Parens scientiarum, Parisius... civitas litterarum, etc... » et 1231, I, 136—137; 26 nov. 1229: I, 128—129; février 1233, I, 148—150.

[3] Grégoire IX, 1229, *Chart.*, I, 127: « Unde quod nostris temporibus illud (studium) alibi transferatur non debemus equanimiter tolerare ne forsan

Puisqu'elle était la source première de la suprême vérité, ses maîtres devaient pouvoir enseigner partout ailleurs sans que les maîtres venus d'ailleurs eussent réciproquement le droit d'y enseigner. Un docteur de Paris pouvait monter, sans autre titre, dans une chaire de n'importe qu'elle autre université d'Europe, mais un docteur d'une autre université, eut-il pris ses grades dans les plus célèbres, et à Oxford même, devaient passer un nouvel examen pour avoir le droit d'enseigner à Paris. Oxford réclama plusieurs fois de la papauté un semblable privilège, mais ce fut en vain; la politique universitaire de l'Eglise exigeait que l'Université de Paris demeurât le cerveau de la chrétienté[1].

Ce fait capital nous permet enfin de comprendre et d'apprécier sainement l'attitude adoptée par l'autorité ecclésiastique à l'égard de la philosophie en général et de la doctrine d'Aristote en particulier. Jamais les papes n'ont considéré la philosophie d'Aristote en tant que philosophie. Il ne pouvait pas leur venir à la pensée qu'une explication purement rationnelle de l'univers, élaborée par un païen, put avoir une valeur exceptionnelle précisément parce qu'elle ignorait le dogme et ne faisait appel qu'aux seules lumières de la raison. Les papes ne sont pas des philosophes et ils ne se préoccupent pas un seul instant de favoriser le développement d'une philosophie indépendante. La tâche propre dont ils se sentent chargés par Dieu et par l'Eglise, c'est de faire l'union de l'humanité sous la loi du Christ. Déjà l'Occident commence à se couvrir d'Universités et d'écoles dans lesquelles des maîtres formés à Paris enseignent, selon l'ordre, les procédés et la doctrine de Paris, les vérités théologiques,

---

ex hujusmodi translatione per plura loca divisum ad nichilum redigatur, et claudatur celum scripture... »; et « ...iidem magistri (Parisienses) cum scolaribus damnis et injuriis lacesciti a Parisiis discesserunt, studium alibi transferendo, per quod videntur clavem tulisse scientie, ac ante homines celorum claudere velle regnum, et ipsi non intrantes, volentes intrare nolle sinere introire ».

[1] Pour l'étude des langues orientales dont on loue généralement R. Bacon d'avoir reconnu l'utilité, voir les recommandations et prescriptions d'Innocent IV, *Chart.*, I, 212, I, 213, et les exhortations d'Humbert de Romans, général de l'ordre des Frères-Prêcheurs, juin 1256, *Chart.*, I, 318. Le privilège: docendi regendique ubique terrarum sine ullo praevio examine, déjà reconnu en fait, fut confirmé officiellement par Nicolas IV, le 23 mars 1292, *Chart.*, II, 54—55, parce que certaines universités le contestaient. Pour les demandes d'Oxford, cf. *Chart.*, II, 213 (l'un de leurs arguments est « Gallicanum studium ab Anglicanis nostris originale traxisse principium... »; et II, 269.

les saines interprétations de l'Ecriture et les règles du droit canon, grâce auxquelles se construira le corps de l'Eglise universelle. C'est cela qui est le grand œuvre, et les papes se penchent avec une inquiète sollicitude sur l'Université de Paris parce qu'elle est la fournaise où par la fusion des français, picards, normands, anglais, allemands et italiens qui s'y mêlent, ce grand œuvre va s'accomplir. C'est déjà l'Eglise future qui se presse dans les auditoires de la rue du Fouarre et sur les pentes de la montagne Sainte-Geneviève; ces étudiants, qui sont de futurs maîtres, sont aussi les futurs docteurs et pasteurs de la chrétienté; ce cosmopolitisme de l'Université de Paris n'est donc que la traduction concrète et comme l'image réduite de la catholicité de l'Eglise elle-même. Que d'espoirs les Papes n'ont-ils pas mis dans ce conservatoire de la foi chrétienne, et que de craintes il leur a inspirées! Paris peut perdre le monde comme il peut le sauver. Si l'erreur s'y introduit, si le paganisme des philosophes grecs réussit à contaminer, dès leur source même, les eaux de la vérité théologique, c'est l'univers entier qui sera empoisonné. Partout ailleurs l'erreur en matière de foi est dangereuse et condamnable, mais elle ne constitue qu'un péril local, un mal que l'on peut aisément circonscrire et dont on peut étouffer les progrès. A Paris, au contraire, l'hérésie menace immédiatement de devenir un mal universel; l'erreur qui s'y installe s'installe au cerveau même de l'Eglise et elle conduira le corps tout entier aux abîmes. *Puritas studii quae hactenus Parisius viguit,* voilà quel est le trésor dont les papes ont la charge et qu'ils veulent à tout prix conserver.

Lorsqu'on réussit à se placer soi-même à leur point de vue, on comprend aisément que l'Eglise officielle n'ait jamais ressenti le moindre respect ni la moindre tendresse pour Aristote avant qu'il n'eut été baptisé. La première apparition et la première condamnation de sa physique et de sa métaphysique sont inséparables, dans les textes mêmes, des hérésies d'Amaury de Bène et de David de Dinant[1]. C'est parce que Toulouse n'est qu'une université régionale que l'on peut encore y étudier publiquement la physique d'Aristote alors qu'on ne le peut déjà plus à Paris[2]. C'est à l'occasion des

---

1 « Quaternuli magistri David de Dinant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto, et hoc sub pena excommunicationis inhibemus. » *Chart.*, Decret de P. de Corbeil, 1210, I, 70—72.

2 1229, *Chart.*, I, 130—131. De même l'enseignement du droit civil est interdit à Paris et permis à Orléans. I, 92, I, 156.

interdictions portées contre la doctrine d'Aristote que Grégoire IX compare la philosophie à une servante qui doit respect et soumission à la théologie, sa maîtresse. La doctrine de ce païen est exactement la captive de l'Ecriture, et l'esprit théologique peut s'unir à elle, mais comme l'homme s'unit à la femme, en la dirigeant et en la commandant. L'Eglise ne s'est donc jamais intéressée à Aristote pour lui-même, ni à la philosophie pour elle-même; elle n'a jamais eu en vue qu'une utilisation de l'aristotélisme. C'est pourquoi Grégoire IX voyait dans la Physique et la Métaphysique des livres semblables à tous les autres, et des textes que l'on pouvait aisément expurger et rogner. Au lieu de concevoir le travail d'adaptation qui s'imposait sous la forme albertino-thomiste de commentaires interprétatifs, il prévoyait simplement une édition censurée de ce texte et de cette doctrine si denses[1]. Inutile d'ajouter que ce travail impossible ne fut jamais exécuté. L'illusion qui dictait de pareilles prescriptions n'en est pas moins instructive et révélatrice du véritable esprit des papes. C'est donc dans une institution voulue par l'Eglise, en vue de fins spécifiquement religieuses, et, dans une large mesure, contre l'esprit de l'institution même au sein de laquelle elle se développait, que la philosophie moderne a pris naissance. La première des universités d'Europe n'a pas été fondée au bénéfice de la raison et de la science, mais au bénéfice de la foi et de la religion. C'est de là qu'il faudra partir si l'on veut comprendre comment la théologie, après avoir refait l'éducation philosophique du monde occidental, désespéra de s'accorder avec sa servante, renonça à ses services et, en se séparant d'elle, remit pour toujours la captive de l'Ecriture en liberté.

---

1 « Ceterum cum sicut intelleximus, libri naturalium, qui Parisius in Concilio provinciali fuere prohibiti, quedam utilia et inutilia continere dicantur, ne utile per inutile vitietur, discretioni vestre, de qua plenam in Domino fiduciam obtinemus, per apostolica scripta sub obtestatione divini judicii firmiter percipiendo mandamus, quatinus libros ipsos examinantes sicut convenit subtiliter et prudenter, que ibi erronea seu scandali vel offendiculi legentibus inveneritis illativa, penitus resecetis, ut que sunt suspecta remotis incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur. » Grégoire IX, 23 avril 1231, I, 143—144.

LA DOCTRINE DE LA DOUBLE VÉRITÉ

Les érudits se sont préoccupés, et non sans raison, d'expliquer jusque dans les moindres détails comment le moyen-âge occidental est entré en possession de la pensée d'Aristote. On a discuté l'âge et l'attribution des traductions les plus anciennes de la Physique, du *De anima* et de la Métaphysique; on a cherché, et l'on cherche encore à en retracer le cheminement, depuis les milieux orientaux d'où les textes originaux sont partis, jusqu'aux érudits qui les ont traduits et aux philosophes qui les ont utilisés. Il va sans dire que ces études sont la condition indispensable de toute interprétation du mouvement aristotélicien au XIII[e] siècle. Cette interprétation elle-même a d'ailleurs été poussée déjà fort loin, et des travaux de premier ordre, comme ceux du P. Mandonnet, ont établi l'existence de trois attitudes définies qui furent adoptées dans les milieux scolastiques à l'égard de la philosophie nouvelle. L'une est celle des augustiniens, qui ne se laissèrent pénétrer que superficiellement par l'aristotélisme; la deuxième est celle des albertino-thomistes qui installèrent résolument la doctrine grecque dans leur synthèse philosophico-théologique; la troisième est celle des averroïstes, qui adoptèrent tout Aristote, tel que les commentateurs arabes le leur transmettaient, et qui prétendirent s'en tenir là. Ces résultats, acquis par un patient labeur et une analyse clairvoyante des faits, nous paraissent définitifs. Nous voudrions simplement nous appuyer sur eux, pour en tirer la solution d'un problème historique plus général, et dont la solution, si elle est possible, nous permettrait de revenir ensuite aux faits dont nous partons pour en préciser l'interprétation. Ce problème est le suivant: quel est exactement le conflit qu'a soulevé dans la conscience médiévale la découverte de la philosophie d'Aristote?

Il ne pouvait échapper à personne que l'arrivée de l'aristotélisme n'eut posé de graves problèmes et entraîné bien des difficultés. On sait, et l'on cite comme une sorte de curiosité, que l'enseignement d'Aristote est demeuré longtemps interdit à Paris; que S. Thomas a dû surmonter de fortes résistances pour faire adopter son point de vue; que certaines thèses aristotéliciennes, adoptées par lui, se sont vues enveloppées dans la condamnation globale portée à Paris contre les erreurs des averroïstes qu'il combattait. Ces événements sont bien connus; mais ils sont le plus souvent rapportés comme si l'on ne devait y voir que les péripéties pittoresques d'une évolution dont le point d'aboutissement était marqué d'avance. Le triomphe officiel de S. Thomas d'Aquin dans l'Eglise a été si complet, et les effets en sont, aujourd'hui encore, si aisément reconnaissables, que l'on n'aperçoit plus quel paradoxe historique un tel triomphe constituait. C'est là une illusion toute naturelle, mais ce n'en est pas moins une illusion. Bien loin d'avoir constitué des incidents négligeables et dépourvus de signification profonde, les oppositions auxquelles le thomisme s'est heurté nous révèlent le caractère radicalement révolutionnaire du mouvement qu'il inaugurait. Il importe donc de dépasser les événements eux-mêmes pour aller jusqu'aux états d'esprit fondamentaux qui les ont suscités, et qui les expliquent.

Le moyen-âge, dont la pensée s'était alimentée, dès le début, de la dialectique d'Aristote, n'avait pas eu besoin de posséder ses œuvres complètes pour lui vouer une profonde admiration. La découverte de sa métaphysique et de sa physique produisit sur les esprits du XIII^e^ siècle une impression telle que l'on en vint rapidement à identifier Aristote avec la philosophie et la raison. Pour juger et interpréter comme il convient ce fait historique, un certain effort d'imagination nous est nécessaire. Pour nous, les aristotéliciens du moyen-âge sont des esprits routiniers, qui admettent cette étrange doctrine, que la vérité philosophique a été découverte une fois pour toutes, et qui s'opposent absurdement à toute recherche nouvelle. Nous en sommes restés, plus ou moins consciemment, aux critiques de Descartes et de Molière contre la scolastique de leur temps. Critiques nécessaires et justifiées d'ailleurs, mais qui valent beaucoup plus contre l'aristotélisme scolaire des professeurs et des manuels que contre l'attitude adoptée par les aristotéliciens du XIII^e^ siècle. Avant d'être devenu une autorité indiscutée et une routine intellectuelle, l'aristotélisme avait été une philosophie vivante, dont la marche triomphale ne s'expliquerait pas sans les supériorités de

toutes sortes, la jeunesse et la nouveauté qui la caractérisaient au moment de son apparition. Aristote ne conquiert le XIII^e siècle qu'à la façon dont un Descartes ou un Kant conquerront leur temps, et l'emprise qu'il exerce alors sur les esprits ne se fonde pas sur le respect mystique d'un nom ou sur une habitude invétérée; son action profonde sur la pensée médiévale est due tout d'abord à l'enthousiasme qu'éprouvèrent les penseurs du moyen-âge pour la richesse et la fécondité de sa doctrine. Ces hommes qui n'avaient rien à mettre entre leur dialectique stérile et d'aventureuses spéculations sur le dogme voyaient brusquement ce vide comblé par une explication intégrale de l'univers. De nos jours encore une doctrine philosophique peut séduire les esprits, conquérir brillamment la place occupée par d'anciennes doctrines et s'imposer à l'attention de tous, parce qu'elle satisfait plus complètement les besoins intellectuels de l'époque à laquelle elle apparaît. Qui songerait à reprocher sérieusement soit à ces doctrines, soit à leur temps, le succès qu'elles remportent? Leur autorité est faite de leur supériorité. Et cependant, les philosophies nouvelles auxquelles nous accordons notre adhésion ou qui nous l'arrachent, ne sont que des systèmes succédant à des systèmes; avant de les accepter, nous en acceptions d'autres; nous ne faisons que changer d'explication. Le cas du XIII^e siècle était tout différent. Le système du monde que proposaient les livres d'Aristote n'avait rien à remplacer; il ne succédait à rien; il semblait simplement se poser dans l'absolu, comme une sorte de révélation; il devait donc réussir, comme réussit une philosophie nouvelle dans la pensée des jeunes générations dont elle est l'initiatrice à la vie philosophique. L'aristotélisme n'était pas alors une philosophie, il était la philosophie.

Mais il faut ajouter que si la doctrine d'Aristote était une révélation, elle était une révélation toute particulière et de nature assez troublante. Depuis des siècles, nous l'avons vu, les meilleurs esprits vivaient dans cette illusion consolante et douce à la pensée, que l'ensemble de nos croyances et de nos connaissances constituait comme un système unique. Une seule Sagesse, qui est celle de Dieu, suffit à la fois comme philosophie rationnelle et comme doctrine du salut. A partir de la révélation et de la formule dogmatique des mystères divins, la pensée humaine peut et doit redescendre vers les spéculations de la raison sans avoir à franchir aucune véritable solution de continuité. C'est pourquoi la différence n'est pas telle entre les philosophes ou les sybilles du paganisme et les prophètes

ou théologiens de la vraie religion. Les uns et les autres peuvent se considérer comme des frères qui marchent vers un même but et ne s'en trouvent éloignés que par des distances plus ou moins grandes. Quand on n'est pas un chrétien qui va de la foi à l'intelligence, disait S. Anselme, on est nécessairement un païen qui va de l'intelligence à la foi. Si l'on cherche la raison c'est, ou bien parce que l'on croit, ou bien parce que l'on ne croit pas; mais, de toute manière, la spéculation philosophique se dirige spontanément vers le même objet que la foi: *Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus, unum idemque tamen est quod quaerimus* [1].

Or, il est clair que l'un des premiers effets produits par la découverte d'Aristote devait être de dissiper brutalement cette illusion. Pour la première fois on se trouvait en présence d'un païen authentique, on pouvait mesurer expérimentalement la portée de la raison humaine la plus sublime lorsque Dieu l'abandonne à ses propres forces, et le résultat de cette expérience saisissante instaurée par l'histoire, c'est qu'un écart béant apparaissait entre la soi-disant révélation naturelle et la véritable révélation. Découvrir Aristote c'était découvrir d'abord que la raison humaine ne s'achemine pas spontanément vers la révélation. Que l'Aristote qui se trouvait alors révélé au moyen-âge fut l'Aristote authentique, ou seulement un Aristote déformé par la spéculation arabe, c'est ce qui importe d'autant moins qu'aujourd'hui encore nous en discutons. L'intérêt de la découverte ne résidait pas dans ce problème d'histoire de la philosophie; il résidait uniquement dans la divergence brusquement aperçue entre la révélation et la raison. Ce que S. Jérôme et S. Grégoire proclamaient, ce que S. Pierre Damien rappelait, se trouvait confirmé de la manière la plus éclatante: le syllogisme ne conduisait pas au vrai Dieu.

Quel était en effet ce Dieu des philosophes? Et de quel univers était il le Dieu? Pour Aristote, Dieu est l'acte pur, la pensée pure, qui n'a pas d'autre objet qu'elle-même et qui se pense éternellement. C'est dire que Dieu ne connaît rien en dehors de lui-même, d'où il résulte qu'il ne connaît ni les singuliers, ni les futurs contingents. Le détail des choses, les actions qui résultent de la volonté humaine lui échappent donc, et le dogme fondamental de la Providence divine se trouve nié par le fait même de la manière la plus radicale. En

---

[1] S. Anselme, *Cur Deus homo* II (364).

présence de ce Dieu qui n'est pas une providence, se dresse un univers qui lui est coéternel. Rien, en effet, ni dans un Dieu immuable, ni dans des essences dont la définition est indifférente au temps, ne nous autorise à supposer que le monde puisse avoir commencé d'exister. S'il est, c'est qu'il a toujours été, et que les espèces qui le peuplent ont toujours existé avec lui. Adam disparaît donc en même temps que tout le premier chapitre de la genèse: il n'y a eu ni création dans le temps, ni premier homme. Placé dans ce monde, l'homme est composé d'une matière, qui est son corps, et d'une âme qui est la forme de ce corps; il est donc évident que, lorsque la mort survient, l'âme périt avec le corps dont elle est la forme. Seule l'intelligence de l'homme survit à la mort du corps, mais c'est parce qu'elle n'est pas la forme du corps. Il y a une intelligence unique pour toute l'espèce humaine; cette intelligence entre en contact avec le corps et le touche, pour ainsi dire, au moment ou l'opération de connaître s'accomplit. Son immortalité tient donc précisément à ce qu'elle est de la nature de l'espèce, permanente et indestructible; les âmes individuelles, comme telles, ne sauraient prétendre à aucune immortalité. Or, si l'on admet un tel point de vue, Dieu, lui-même ne peut rendre immortelle notre âme corruptible; nous n'avons plus ni récompenses à espérer, ni châtiments à craindre dans une vie future et les fins dernières de l'homme se trouvent définitivement supprimées[1]. Devant ces contradictions soudainement apparues entre les conclusions de la raison naturelle et les enseignements de la révélation, comment ne pas désespérer enfin de leur accord?

Tel doit avoir été en effet le premier mouvement de plus d'un philosophe médiéval, et telle fut, notamment, l'attitude définitive adoptée par ceux que nous nommons les averroïstes. La célèbre doctrine, dite « de la double vérité », qu'on leur attribue communément, n'exprime pas autre chose que la constatation du divorce de fait entre la révélation et la raison. En réalité, l'expression même par laquelle on désigne habituellement leur attitude n'est pas des plus heureuses, et ce ne sont pas ces philosophes eux-mêmes qui l'ont choisie: ce sont leurs adversaires qui la leur ont imposée. Les averroïstes occupaient en effet dans l'Université de Paris une situation nettement définie. La grande majorité d'entre eux apparte-

---

1 Pour le détail de ces doctrines, cf. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, chapitre VII.

naient à la Faculté des arts; ils sont donc au XIII^e siècle les successeurs de ces dialecticiens qui, au moins en principe, doivent borner leur enseignement aux limites définies par les sept arts libéraux. Le domaine qui leur appartient en propre est celui de la raison naturelle et leur enseignement ne peut être considéré que comme l'initiation et la préparation nécessaires à un enseignement plus haut, celui de la théologie. Or, la découverte de la philosophie d'Aristote ne pouvait pas ne pas transformer complètement la situation intellectuelle, morale et religieuse occupée par les maîtres ès-arts. Alors qu'un Abélard n'avait plus rien à dire lorsqu'il avait achevé son enseignement de la dialectique, et qu'il devait nécessairement se faire théologien s'il désirait aborder d'autres problèmes, le moindre maître ès-arts du XIII^e siècle se trouvait propriétaire d'un vaste domaine qui comprenait, outre l'ancienne dialectique, une psychologie, une physique, une morale et une métaphysique. De bonne heure la faculté des arts de l'Université de Paris a dû se préoccuper de régler l'enseignement des sciences nouvelles dont elle devenait la détentrice, et de fixer l'ordre selon lequel les traités d'Aristote qui les contenaient devaient être lus et commentés. Il fallait voir l'Ethique en douze semaines si on l'étudiait avec un autre livre, ou en six semaines si on l'étudiait seule; chaque ouvrage avait désormais sa place et sa date fixées au tableau d'études tel que l'avait organisé le statut de la Faculté[1]. La situation du maître ès-arts qui distribuait un tel enseignement se trouvait manifestement fort diffé-

---

1 « Veterem logicam, videlicet librum Porphirii, predicamentorum, periarmeneias, divisionum et topicorum Boetii, excepto quarto, in festo Annunciationis beate Virginis, vel ultima die legibili precedente; Priscianum minorem et majorem, topica et elenchos, priora et posteriora dicto tempore vel equali terminare teneantur. Ethicas quantum ad quatuor libros in XII septimanis, si cum alio legantur; si per se non cum alio, in medietate temporis... Physicam Aristotelis, metaphysicam et librum de animalibus in festo sancti Johannis Baptiste; librum celi et mundi, librum primum metheorum cum quarto in Ascensione; librum de Anima, si cum naturalibus legatur, in festo Ascensionis, si autem cum logicalibus, in festo Annunciacionis beate Virginis; librum de Generatione in cathedra sancti Petri; librum de causis in septem septimanis; librum de sensu et sensato in sex septimanis; librum de sompno et vigilia in quinque septimanis; librum de memoria et reminiscentia in duabus septimanis; librum de differentia spiritus et anime in duabus septimanis, librum de morte et vita in una septimana. » Statutum facultatis artium de modo docendi et regendi in artibus, *Chartular.*, I, 278 (texte 246).

rente de celle de l'ancien dialecticien. Il se trouvait conduit à considérer en philosophe, et du point de vue de la seule raison naturelle, des problèmes que l'on avait considérés jusqu'alors comme réservés à la théologie et aux théologiens. Des questions aussi importantes que celles de la Providence, de la nature et de l'immortalité de l'âme étaient de ce nombre, et l'étudiant ès-arts les voyait examinées par ses maîtres du point de vue d'une raison que n'aurait pas encore illuminée la lumière de la foi. A supposer même que, par un scrupule auquel ils devaient céder souvent et qu'ils devaient plus tard s'imposer comme un devoir, les maîtres ès-arts se fussent interdits d'aborder philosophiquement de tels problèmes, leurs auditeurs ne pouvaient pas ne pas tirer spontanément les conséquences nécessaires de l'enseignement qu'ils recevaient. La comparaison entre le dogme et la philosophie d'Aristote n'avait pas besoin d'être faite, elle s'imposait.

La situation de fait occupée par les maîtres de la Faculté des arts les contraignait donc à adopter une attitude ambigüe et les conduisait assez près de celle que les averroïstes semblent avoir adoptée. Depuis qu'une physique et une métaphysique étaient venues s'ajouter à leur dialectique, ils enseignaient une doctrine sur la vérité de laquelle ils n'étaient pas à même de se prononcer. En tant que maîtres ès-arts ils pouvaient dire qu'Aristote avait enseigné telle ou telle solution de tel ou tel problème, et que par conséquent ces solutions représentaient les résultats auxquels on arrive lorsqu'on se place au simple point de vue de la raison, mais ils étaient incapables de dire si les solutions d'Aristote étaient vraies ou non, parce que la pierre de touche de la vérité des doctrines philosophiques se trouvait aux mains des théologiens. Les plus prudents et les plus soumis d'entre eux se résignaient volontiers à cette situation. Le décret porté par la Faculté des arts, le 1er avril 1272, à la suite d'imprudences commises par certains de ses membres, définit avec précision les réserves de toutes sortes auxquelles la plupart de ses maîtres s'astreignaient. Ne jamais résoudre ni même discuter une question purement théologique, telles que celles de la Trinité, de l'Incarnation ou autres semblables; ce serait là franchir les limites qui leur sont assignées et, contre le précepte d'Aristote, discuter avec un géomètre sans savoir la géométrie. Ceux qui commettent une telle faute doivent se rétracter publiquement, dans les trois jours qui suivent l'avertissement de la Faculté, et dans le lieu même où ils l'ont commise, sous

peine d'être perpétuellement exclus de la Faculté. Tout maître, ou tout bachelier ès-arts, qui se permet de discuter à Paris une question intéressant en même temps la philosophie et la foi, et de la résoudre contrairement à l'enseignement de la foi, sera définitivement exclu de la Faculté comme hérétique. Il est également interdit d'aborder des textes ou des problèmes difficiles concernant des matières de foi sans les expliquer ou les résoudre. Tout argument contraire à la foi doit être réfuté; tout texte contraire à la foi doit être interprété; ceux qui ne sont pas capables de le faire doivent éviter d'aborder des difficultés de ce genre, les passer sous silence, ou décréter simplement fausses et totalement erronées les erreurs qu'ils ne peuvent réfuter[1].

Il ne suffisait donc pas au maître ès-arts de se tenir à l'écart du dogme proprement dit pour éviter toute difficulté. Celui qui se contentait d'interpréter Aristote en averroïste et en aristotélicien commettait une imprudence des plus graves et ne pouvait manquer d'aboutir directement à l'hérésie. Pour rester dans la voie droite, il ne suffisait pas qu'il s'interdît toute incursion dans le domaine de la Trinité ou de l'Incarnation, il lui fallait encore garder constamment les yeux fixés sur la règle de la vérité théologique. Ceux d'entre eux qui refusèrent d'aller jusque là, et qui prétendirent simplement affirmer que, selon Aristote et selon la raison, le monde est éternel et l'âme individuelle périssable, ou que le Dieu auquel atteint la

---

1 « Universis ac singulis presentibus ac futuris sancte matris ecclesie filiis... omnes et singuli magistri logicalis scientie seu etiam naturalis Parisius professores... salutem in omnium Salutari... Statuimus et ordinamus quod nullus magister vel bachellarius nostre facultatis aliquam questionem pure theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione sicque de consimilibus omnibus, determinare seu etiam disputare presumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens, cum sicut dicit Philosophus non Geometram cum geometra sit penitus inconveniens disputare... Statuimus insuper et ordinamus quod si quaestionem aliquam, que fidem videatur attingere simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisius, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam hereticus perpetuo sit privatus... Superaddentes iterum quod si magister vel bachellarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erroneas totaliter esse concedat, et aliter hujusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non presumat, sed hec tanquam totaliter erronea pretermittat. » 1er avril 1272, *Chartular.*, I, 499 (texte 441).

raison du simple philosophe n'est pas un Dieu providence, se trouvèrent impliqués du même coup dans les plus étranges difficultés. Ces philosophes n'enseignaient aucunement qu'il existe deux vérités simultanées et contradictoires; Siger de Brabant déclare toujours que la vérité est du côté de la foi. Son seul but, puisqu'il n'est pas théologien, est d'expliquer la doctrine des philosophes, et surtout celle d'Aristote; mais il reste entendu que la vérité peut être autre et que la révélation peut nous avoir appris sur l'âme, par exemple, des vérités que la raison naturelle serait incapable d'acquérir par ses propres forces[1]. La décision de la foi catholique doit passer avant la doctrine d'Aristote chaque fois qu'elles sont en opposition, et le fait que la philosophie ou les philosophes nous conduisent à telles ou telles conclusions ne doit pas prévaloir contre la vérité de la foi qui est infaillible et ne saurait mentir[2]. A plus forte raison doit il en être ainsi lorsque la philosophie nous laisse dans le doute concernant la solution d'un problème difficile; la foi, qui surpasse toute raison humaine, nous indique alors de la manière la plus certaine de quel côté de l'alternative se trouve la vérité[3].

Ce n'est donc pas Siger de Brabant qui enseigne l'existence simultanée de deux vérités contradictoires; ce sont les adversaires de Siger et des autres averroïstes qui leur ont imposé cette théorie comme une conséquence nécessaire de l'attitude qu'ils avaient adoptée. S. Thomas déclarera, par exemple, que les conclusions nécessaires de la raison sont nécessairement vraies, que le contraire de ces con-

---

1 « Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat, et per revelationem aliqua de anima tradita sint, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus. » Mandonnet, II, 153—154.

2 « Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt ». *Ibid.*, II, 164. Cf. II, 157.

3 « Et iterum, Philosophus vult intellectum esse in potentia ad species intelligibiles, et receptivum specierum, et denudatum a speciebus, quod si sit unus, erit semper plenus speciebus et destruetur intellectus agens. Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorumdam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat. » *Ibid.*, II, 169.

clusions est nécessairement faux et impossible et qu'opposer la raison à la foi c'est dire que ce qu'affirme la foi est faux et impossible. Mais ce sont peut-être les considérants, dont Etienne Tempier fit précéder sa condamnation de 1277 qui imposèrent à la conception averroïste des rapports entre la raison et la foi l'étiquette qu'elle porte encore aujourd'hui. En les accusant de soutenir comme vraies selon la philosophie des thèses qui ne seraient cependant pas vraies selon la foi, l'évêque de Paris leur avait imposé pour toujours la doctrine de la double vérité [1]. Que pensaient exactement ces philosophes au fond d'eux-mêmes, c'est ce qu'il nous est aujourd'hui très difficile de savoir avec certitude. Il est évident que l'attitude très réservée d'un Siger de Brabant lui était imposée par les circonstances; mais le fait qu'il ne se serait pas exprimé autrement s'il avait simplement voulu se mettre à l'abri des persécutions ne prouve pas que telle soit la raison pour laquelle il a effectivement adopté ce langage. Rien, dans les expressions toujours très mesurées dont il se sert, ne nous autorise à nier qu'il n'ait voulu, en toute sincérité, exposer simplement les conclusions auxquelles aboutit la raison naturelle des philosophes, tout en leur préférant les conclusions plus certaines de la foi.

Mais il faut ajouter que tous les averroïstes n'avaient pas la modération, ni peut-être même la sincérité de Siger de Brabant. Si l'on s'en rapporte aux expressions employées par S. Thomas dans son *De unitate intellectus,* et à certaines thèses condamnées par l'évêque Etienne Tempier, plusieurs averroïstes, qui n'auraient peut-être pas écrit, ou dont les écrits sont actuellement perdus, sembleraient bien avoir pris parti pour la raison contre la foi. Ce n'est pas Siger de Brabant qui a déclaré que: *Latini pro principiis eorum haec non recipiunt, scilicet quod sit unus intellectus tantum, quia forte lex eorum est in contrarium.* Jamais il n'a douté du véritable enseigne-

---

1 « Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest. » S. Thomas, *De unit. intell.,* c. VII. « ...quod nonnulli Parisius studentes in artibus, proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores... quasi dubitabiles in scolis tractare et disputare presumunt... Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie veritates... » *Chartul.,* I, 543. (texte 473.)

ment de la foi sur ce point, et jamais il n'a parlé de la foi chrétienne ou des catholiques comme s'il ne se comptait pas lui-même au nombre des catholiques et des partisans de cette foi [1]. On ne peut guère douter, par contre, que d'autres averroïstes n'aient écrit ou dit ce que Siger de Brabant n'avait pas enseigné. C'est évidemment un être réel que cet adversaire de S. Thomas, qui se déclarait chrétien, et parlait cependant de la loi des chrétiens ou des catholiques, comme s'il n'avait plus rien de commun avec eux à partir du moment où il devenait philosophe. Ce ne sont pas non plus des phrases inventées que ces propositions condamnées par Etienne Tempier et dans lesquelles s'exprime cette fois la pure pensée d'Averroès : qu'il n'y a pas d'état plus excellent que de vaquer à la philosophie ; que les seuls sages du monde sont les philosophes ; qu'il ne faut croire à rien qu'à ce qui est connu par soi ou peut immédiatement s'en déduire ; que l'homme ne doit pas se contenter de l'autorité pour être certain d'une question ; que la loi chrétienne empêche de s'instruire ; qu'il y a des fables et des erreurs dans la loi chrétienne comme dans les autres ; qu'on n'en sait pas plus pour savoir la théologie ; que les discours des théologiens sont fondés sur des fables ; que ce qui est impossible selon la philosophie est absolument impossible [2]. Mais par le fait même que ces esprits forts retrouvaient l'averroïsme authentique et en acceptaient la doctrine jusque dans ses dernières conséquences, ils refusaient manifestement d'adhérer à une doctrine de la double vérité. Pour eux, comme pour Averroès, il n'y a qu'une seule vérité, et c'est la vérité de la philosophie. La religion présente cette même vérité sous la forme grossière et imagée qui convient à des esprits ignorants, mais le philosophe n'en a que faire, et de lui nous pouvons dire véritablement : *quod nihil plus scitur propter scire theologiam.*

Il résulterait donc de là que, si nous comparons les attitudes

---

1 Ce sont évidemment les expressions de *lex eorum*, et de *Catholici*, qui indignent ici S. Thomas ; or, pas plus que le *forte* qui les précède, ces expressions ne se retrouvent dans les textes de Siger auxquels renvoie le P. Mandonnet ; I, p. 152, note 1. Il nous semble que le P. Mandonnet dépasse sensiblement ce qu'il est permis d'induire de ses rapprochements de textes lorsqu'il rapporte à Siger de Brabant seul la réfutation entreprise par S. Thomas.

2 *Chartul.*, I, 153 et sv. proposit. 40, 154, 37, 150, 175, 174, 153, 152, 146.

de ces divers philosophes, ni les uns ni les autres n'ont jamais soutenu la doctrine de la double vérité. Siger de Brabant ne l'a pas soutenue, peut-être simplement par prudence, mais peut-être aussi parce qu'il préférait les vérités de la foi aux conclusions de la raison. Il est incontestable, et l'on doit maintenir, que Siger de Brabant pensait comme philosophe autrement que comme chrétien [1]; mais c'est parler en philosophe dogmatique plutôt qu'en historien que de déclarer ensuite qu'une telle position est contradictoire; elle ne le devient que lorsqu'on ajoute avec S. Thomas ou Etienne Tempier que les conclusions nécessaires de la philosophie sont nécessairement vraies; or, c'est là ce que Siger de Brabant ne nous dit jamais. Il n'est pas contradictoire de soutenir que certaines conclusions sont philosophiques et que d'autres sont vraies, lorsqu'on admet expressément que les conclusions de la philosophie peuvent être fausses: *etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat.* Nous n'avons donc aucune raison suffisante d'affirmer que la foi religieuse de Siger « était au moins assez faible, sinon entièrement fictive ». Pour le savoir, il faudrait savoir que Siger mentait lorsqu'il situait toute la vérité du côté de la foi; or, dans l'état actuel des textes, Siger ne nous fournit pas le moindre indice qu'il ait parlé en dissimulant ou en plaisantant.

Si l'on peut dire que Siger de Brabant n'a pas enseigné la doctrine de la double vérité, par manque de confiance dans la raison. on peut soutenir d'autre part que les autres ne l'enseignaient pas non plus, par manque de solidité dans leur foi. Ceux qui admettaient *quod nihil est credendum nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari* et que *sapientes mundi sunt philosophi tantum* admettaient ouvertement la doctrine authentique d'Averroès et en tiraient impitoyablement toutes les conséquences. Pour le philosophe arabe la vérité absolue était la vérité philosophique; il la considérait comme devant former l'objet d'un enseignement ésotérique, réservé aux esprits capables de le recevoir. Quant à la foi elle constituait l'équivalent de la philosophie à l'usage des esprits simples; son contenu est la vérité philosophique traduite en formules symboliques par l'inspiration des prophètes. Entre l'enseignement de la vérité rationnelle et l'enseignement religieux prend place un enseignement mixte, celui de la théologie, adapté aux esprits qui sont incapables

---

[1] Mandonnet, I, 153, note 1.

de philosophie pure, mais qui ne se satisfont pas de la foi pure et simple. Averroès n'hésitait donc aucunement sur la question de savoir de quel côté se trouve la vérité[1]; pour le philosophe, il n'y a de vérité proprement dite que la vérité philosophique, et la spéculation rationnelle, tout en conservant pieusement la religion à l'usage du peuple, ne doit jamais hésiter à se subordonner la révélation[2].

Qu'il y ait eu des partisans d'une telle attitude dès l'époque de Siger de Brabant, c'est ce que nous prouvent les formules condamnées par Etienne Tempier. Ces averroïstes du XIII^e siècle mettaient, comme Averroès, toute la vérité du côté de la philosophie; ils n'ajoutaient à sa doctrine qu'un manque d'égards assez brutal à l'égard de l'ordre établi. Aucun écrit du XIII^e siècle ne nous permet d'étudier directement la pensée d'un de ces incrédules; mais le début du XIV^e siècle compense largement cette lacune. Les œuvres de l'averroïste Jean de Jandun, qui s'était enfui à la cour de Louis de Bavière et l'avait assisté dans sa lutte politique contre la papauté, nous en donnent un assez bon échantillon[3]. Non pas, comme il est aisé de le prévoir, que Jean de Jandun proclame ouvertement la valeur absolue de la philosophie et la supériorité de la raison sur la foi. Il nous déclare, au contraire, que le domaine de la philosophie, qui est le sien, ne doit pas se confondre avec le domaine de la vérité, qui est celui de la foi. Jean de Jandun, comme Siger de Brabant, ne s'assigne pas d'autre tâche que celle de répéter servilement ce qu'on dit Aristote et Averroès. Il se donne simplement comme le singe d'Aristote et d'Averroès[4], ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs de manifester une joie assez naïve

---

[1] Léon Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie.* Paris, 1909; pp. 177—182.

[2] *Ibid.* p. 109.

[3] Jean de Jandun, collègue et ami de Marsile de Padoue, enseignait à la faculté des arts de Paris, au début du XIV^e siècle; ils rédigent ensemble, en 1324, le *Defensor pacis* qui proclame que le principe de la souveraineté réside dans le peuple; se réfugient en 1326 à la cour de Louis de Bavière, où se réfugieront en 1328 Michel Césene et Guillaume d'Occam; excommuniés en 1327 par Jean XXII. Jean de Jandun est mort en 1328. Nous citons le commentaire *Super tres libros de anima,* d'après l'édition de Venise, 1544; et les *Questiones de physico auditu,* d'après une édition de 1501, sans indication de lieu.

[4] D'après M. de Wulf, *Histoire de la philos. médiév.*, 4^e éd., p. 541.

lorsqu'il lui arrive par hasard d'avoir trouvé quelque chose à lui tout seul[1]. En réalité c'est bien un imitateur d'Averroès, à l'autorité duquel vient occasionnellement s'adjoindre celle de Siger de Brabant[2]. S. Thomas n'est pour lui qu'un *antiquus doctor,* celui qui fut d'ailleurs *melior expositor inter latinos*[3], mais dont le défaut constant est de s'épuiser systématiquement en vaines contradictions contre Averroès[4]. Beaucoup de latins ont eu d'ailleurs le tort de perdre de vue la philosophie sur leurs vieux jours, et de l'oublier pour la théologie[5], mais ce n'est pas une excuse suffisante pour que nous commettions la même faute à notre tour. Il n'existe qu'un seul fondement de la vérité philosophique: *ratio sensata,*

---

1 *De anima,* lib. III. qu. 1 et qu. 6, *ad rationes.* Et particulièrement: « et in hac declarationis ordinatione gaudebat animus meus cum laude Dei; quia a nullo doctore extrinseco existente, nec sonante, nec scriptura eam suscepi; sed a vero doctore qui mentem illuminat et veritatem ostendit. Quod si haec declaratio non est completa, erit aliis principium perscrutandi. » *De anima,* III, 9, ad *His visis.*

2 Sur Averroès: « nullus enim in rebus physicis inventus est illius subtilem perspicacitatem excedere, imo nec ei aequipari ». *De anima,* III, 38 *sub fin.* Cf. *Phys.,* VIII, 21, *Ad istam quaestionem;* V, 2, *ad rationes.* « Et debes scire quod istam solutionem hujus rationis qualiter homo intelligit quantum ad aliquid posuit reverendus doctor philosophiae magister Remigius de Brabantia (*sic.* pour Sigerus) in quodam suo tractatu de intellectu qui sic incipit: cum anima sit aliorum cognoscitiva. » *De anima,* III, 5. C'est l'incipit du *De anima intellectiva* de Siger.

3 *Phys.,* II, 5, ad *Tunc dico*; I, 3, ad *De ista quaestione;* IV, 6, *ad istam quaestionem*; IV, 46 ad *ista quaestio.*

4 « Et intelligendum quod sanctus Thomas qui in omnibus aut pluribus in quibus potuit, conatus fuit contradicere Commentatori... » *Phys.,* VII, 2, *ad quaestionem.* « Sed revera, salva reverentia hujus hominis ipse inaniter laborat contra commentatorem, sicut et in omnibus aliis philosophicis in quibus ei objicit ». *Ibid.,* « Dico quod ego non credo ei in hoc, sicut nec in aliis conclusionibus philosophicis in quibus contradicit Commentatori; sed magis credendum est commentatori in illis quae debent probari demonstratione; et hoc dictum sit. » *Ibid., ad auctoritatem.*

5 « Vel dicamus expositores latinos non expressisse hunc modum necessitatis intellectus agentis; quod non provenit ex ignorantia, nec ex eo quod illi non crediderunt illum esse unum entium; sed hoc contingit multis ex eo quod ipsi in sua senectute magis fuerunt intenti circa theologica quam circa philosophica, et ideo multas conclusiones philosophiae naturalis praetermiserunt sine sufficienti declaratione. » *De anima,* III, 23, *sub fin.*

c'est-à-dire l'accord entre le témoignage de nos sens et les conclusions de notre raison[1].

Il va sans dire que de pareilles dispositions conduisent Jean de Jandun à constater un désaccord presque permanent entre la philosophie et la théologie. Son averroïsme est rigoureux et, si l'on peut dire, classique. Une même distinction lui permet de résoudre tous les conflits entre la foi et la raison. Le domaine de la raison est aussi le domaine du naturel, du normal; ce que le raisonnement conclut nécessairement exprime donc ce qui devrait naturellement exister; mais le domaine de la foi correspond à celui du surnaturel et du miracle. Or, Dieu peut faire par sa toute puissance ce que la raison nous représente comme naturellement impossible. Il est donc légitime d'admettre comme vraies les conclusions de la foi, même si elles sont rationnellement contradictoires, parce que le miracle est chose réalisable pour un Dieu tout puissant.

On peut penser ce que l'on veut de la valeur d'un tel expédient, mais il faut avouer que rien ne nous permettrait de mettre en doute la sincérite de Jean de Jandun si nous n'avions d'autre raison de le faire que la médiocrité du procédé de conciliation dont il use entre la philosophie et la théologie. Il n'y pas de limite assignable a priori à la crédulité humaine en matière de sophismes justificatifs. Ce qui est inquiétant chez Jean de Jandun, ce n'est pas seulement ce qu'il dit, c'est le ton sur lequel il le dit. Il ne se contente pas de constater avec regret les oppositions auxquelles il se heurte entre la raison et la foi, il les provoque en quelque sorte [2], et ne manque jamais de rappeler avec complaisance tout le défilé des absurdités rationnelles auxquelles nous contraint la foi lorsqu'une occasion quelconque se présente pour lui de le faire. S'il doit conclure, par exemple, que la foi nous oblige à croire à l'existence d'une âme raisonnable, forme du corps humain, et à nier la doc-

---

1 « Conditio necessaria veris demonstrationibus est ut illud quod apparet ad sensum non differat ab eo quod videtur secundum rationem. Ergo rationis sensatae, id est sensibilibus concordantis veritas est experta. » ..... « ratio autem sensata, id est sensibilibus concordans indubitanter haberi non potest sine notitia rerum sensibilium quibus debet ratio concors esse. » *Phys., Prooemium.*

2 Il semble faire, par exemple, de la liberté d'indifférence, un article de foi. *De anima,* III, 41..

trine philosophiquement nécessaire de l'intellect séparé, Jean de Jandun déclare: bien que telle soit l'opinion d'Aristote et d'Averroès j'affirme résolument qu'il faut s'exprimer autrement. Il faut dire que l'âme raisonnable elle-même est la forme substantielle qui confère l'être au corps humain et qui lui est réellement unie. C'est une forme substantielle qui ne doit pas son origine à quelque agent particulier qui la tirerait de la puissance de la matière, mais de l'agent universel qui est la cause de l'être total, c'est-à-dire du Dieu suprême, qui l'a produite d'une production pure et simple, sans mouvement de sa part et sans transmutation d'aucun objet préexistant. C'est ainsi d'ailleurs que Dieu a créé tout le reste. Et cette substance ainsi créée sera perpétuellement maintenue dans l'être par la seule puissance de Dieu, qui lui conférera l'immortalité encore qu'elle soit naturellement corruptible. Je dis en outre, et je tiens fermement, que cette substance a des facultés naturelles qui ne sont pas les actes d'organes corporels mais ont leur fondement immédiat dans l'essence de l'âme; ce sont l'intellect possible, l'intellect agent et la volonté. Ces facultés sont supérieures à la capacité de la matière corporelle, et elles ne sont présentes chez l'homme qu'en raison de l'âme dont la substance ne saurait être complètement incluse dans la matière. Et quoique l'âme soit dans la matière, elle conserve cependant une certaine action à laquelle ne participe pas le corps. Tous ces attributs de l'âme lui appartiennent vraiment selon notre foi, et il faut absolument les lui concéder. Et aussi qu'elle peut souffrir d'un feu corporel après la mort, bien qu'elle soit elle-même incorporelle, et qu'elle peut se réunir au corps sur l'ordre de Dieu son créateur. Je n'entends d'ailleurs pas fournir la démonstration de tout cela; mais je le crois de simple foi, comme beaucoup d'autres choses qu'il faut croire sans raison démonstrative, sur la seule autorité de l'Ecriture et sur la preuve des miracles. Et c'est dans cette foi sans raisons que se trouve le mérite, parceque *fides non habet meritum ubi ratio humana praebet experimentum*[1]. Il est impossible, pour un averroïste, d'accumuler plus d'absurdités philosophiques en moins de mots.

Jean de Jandun n'étale pas seulement avec une visible complaisance les contradictions entre la foi et la raison, il sait encore trouver à l'occasion de petites formules ironiques pour nous montrer qu'il n'est pas dupe. S'il admet la vérité d'un dogme, d'ailleurs

---

1 Cf. Appendice, texte, 1.

philosophiquement insoutenable, il déclare l'admettre avec toutes les conséquences contradictoires que l'on en pourrait encore tirer par voie de raison démonstrative. Mieux vaut l'admettre sans discussion que de le nier ; mais cela vaut mieux aussi que de chercher à réfuter les raisons philosophiques invoquées contre lui parce que l'insuffisance de la réfutation aurait pour effet d'ébranler cette vérité au lieu de la soutenir [1]. S'agit-il de l'infinité du temps ? Jean de Jandun le déclare éternel aux yeux du philosophe, mais limité dans le passé aux yeux du croyant. Que le temps ait eu un commencement et qu'il doive avoir une fin, voilà ce qu'il faut croire. Sans doute ce n'est là ni une vérité évidente, ni une conclusion humainement démontrable, mais il faut le croire sur l'autorité de la révélation ; et l'habitude de l'entendre dire dès notre enfance, ainsi que nombre d'autres choses du même genre, nous aide beaucoup à le croire [2]. Il croit ce que disent les fidèles catholiques au sujet de l'immortalité, mais il est incapable de le démontrer ; s'il y en a qui le peuvent, tant mieux pour eux : *gaudeant qui hoc sciunt ;* il sait que Dieu peut rendre l'âme immortelle par miracle, mais il ajoute : Comment, je n'en sais rien ; Dieu le sait [3]. Jean de Jandun aime mieux déclarer que l'âme n'est pas immortelle, philosophiquement parlant, plutôt que d'attribuer aux philosophes une doctrine qu'ils n'ont pas soutenue, car le mensonge est chose blâmable. Et si quelqu'un peut en démontrer l'immortalité, ajoute-t-il, je l'en félicite, et je ne lui en porte pas envie, mais j'avoue qu'il est plus fort que moi. S'agit-il encore du problème de la création. Jean de Jandun déclare : il faut admettre simplement, et avec la foi chrétienne, que c'est Dieu lui-même qui a créé le monde de rien et sans aucune matière préexistante. Les philosophes païens n'ont pas connu cette manière de produire quelque chose. Et il n'y a pas lieu de s'en étonner, car on ne peut en concevoir l'idée à partir des choses sensibles ni en apporter de démonstrations qui s'accordent avec les choses sensibles. Et c'est pourquoi les païens, dont toutes les connaissances se fondent sur des raisonnements en accord avec les faits, n'ont jamais eu connaissance de la création. D'autant plus que cette manière de produire est rare, qu'elle n'a jamais eu lieu qu'une fois, et qu'il s'est écoulé bien du temps

---

1 Texte, 2.
2 Texte, 13.
3 Texte, 4.

depuis[1]. En présence d'une telle accumulation d'indices, l'hypothèse de l'ironie est plus économique que celle de la naïveté et il semble bien qu'en vrai disciple d'Averroès Jean de Jandun ait résolument sacrifié la foi à la raison.

La doctrine de la double vérité n'a donc jamais été soutenue; c'est simplement une réduction à l'absurde tentée par les théologiens orthodoxes contre des philosophes qui ne l'étaient pas. On peut dire cependant que, même déchargé de cette absurdité dont on le grève parfois injustement, l'averroïsme latin était la constatation d'une crise, mais qu'il n'en apportait pas la solution. Une telle attitude ne correspondait évidemment pas aux exigences de la théologie. Même dans les cas où l'on peut admettre la sincérité de certains averroïstes, il était impossible que l'Eglise reconnût une contradiction formelle entre la foi et la raison. La diffusion d'une pareille thèse ne pouvait qu'exposer la foi aux plus graves périls; la foi peut vivre sans démonstration, et elle ne doit même pas être démontrable si l'on veut qu'elle demeure une foi; mais sans être démontrable la foi doit demeurer au moins croyable, et la foi des averroïstes ne l'était que difficilement. De là les condamnations portées en 1276 et 1277 contre l'averroïsme en général et la condamnation portée plus tard contre les chefs de l'averroïsme en particulier[2]. Mais une semblable doctrine n'ouvrait devant la philosophie elle-même aucune perspective de développement. Les averroïstes constataient bien qu'une spéculation purement rationnelle eut été possible, mais ils croyaient, ou feignaient de croire, qu'elle était insuffisante par elle-même à juger de sa propre vérité. Si nous supposons un averroïste sincère, la philosophie devait nécessairement lui apparaître comme aboutissant spontanément à d'innombrables erreurs. Et si nous considérons au contraire l'un de ces averroïstes qui dissimulaient sous leur apparente soumission au dogme une réelle incrédulité, nous constaterons qu'il n'était pas mieux partagé. A l'origine du mouvement, en effet, l'acceptation de l'aristotélisme par les averroïstes, alors même qu'il contredisait le dogme, pouvait constituer un acte de liberté philosophique. Mais la condition même à laquelle cette adhésion leur avait paru possible les enchaînait définitivement à la lettre même de la doctrine qu'ils déclaraient accepter. La thèse qu'ils avaient cru devoir

---

1 Texte, 14.

2 Mandonnet, *op. cit.*, I, 276.

soutenir dès le début était que leur philosophie se confondait avec celle d'Aristote; ils n'avaient osé mettre la philosophie et la raison en conflit avec le dogme qu'à la condition de se donner comme de simples échos de la voix du Philosophe. Chercher la vérité se réduit donc pour eux à chercher l'intention d'Aristote et le sens de sa doctrine; ils se flattent de ne rien inventer et d'être simplement les porte-paroles du maître dont la doctrine est identique à la raison. C'est pourquoi, si l'on en excepte peut-être l'épicurisme, nous n'avons pas d'exemple d'une école philosophique plus routinière et plus stérile que ne fut celle-là. Enfermée pour toujours dans une certaine interprétation d'un certain système, dont rien ne l'invitait à sortir puisqu'elle ne voulait pas tenter le moindre effort pour adapter la philosophie au dogme, et dont elle n'aurait d'ailleurs pu sortir sans s'exposer au reproche de dogmatiser pour son propre compte, l'Ecole averroïste traversera des siècles sans rien apprendre, et Galilée lui-même se heurtera à l'opposition irréductible de ces aristotéliciens endurcis. L'averroïsme latin n'était donc pas le point de départ d'une ère philosophique nouvelle, mais il est le témoin de la crise violente qu'avait déterminée la découverte récente de la philosophie d'Aristote, et dont une philosophie nouvelle allait sortir.

APPENDICE

Textes de Jean de Jandun sur les rapports entre la raison et la foi

A. Intellect agent.

1. « Nec est aliquid inconveniens quod ipsius hominis sit duplex forma propria, quarum una det ejus corpori esse substantiale, et alia esse intrinsecum operans, a qua denominatur intelligens modo supradicto: praecipue quia homo est ens nobilius et perfectius omnium quae sunt hic. De hoc tamen inquiretur inferius seorsum et divisim ubi quaeretur an anima sensitiva et intellectiva in homine sint una sola substantia animae an diversae. Sed attendendum est quod licet ista fuerit determinatio Aristotelis et Commentatoris, praecipue et hoc non revoco in dubium, tamen dico et firmiter aliter esse dicendum assero, scilicet quod ipsa anima intellectiva est forma substantialis dans esse et unita secundum esse corpori humano, et est talis forma substantialis quae habet initium essendi non quidem ab aliquo agente particulari educente eam de potentia materiae, sed ab agente universali quod est causa totius essẽ, seu a Deo supremo, producente eam simplici productione sine motu et transmutatione ex nullo subjecto; sicut et omnia alia creavit, et ista quidem substantia virtute divina perpetuabitur in futurum quamvis sit annihilabilis de se. Dico etiam et teneo firmiter hanc substantiam habere virtutes quasdam naturales quae non sunt actus aliquorum corporalium organorum, sed fundantur immediate in essentia animae, et sunt intellectus possibilis et agens et voluntas. Istae quidem virtutes sunt elevatae supra materiam, et capacitatem materiae corporalis superexcellunt, et facultatem ejus supergrediuntur ratione substantiae animae quae non potest totaliter includi a materia; et quamvis ipsa sit in materia, tamen remanet ei aliqua actio in qua materia corporalis non communicat; et omnia talia attributa ei secundum fidem nostram verissima sunt simpliciter et omnino. Et quod ipsa pati potest ab igne corporali et reuniri corpori post mortem jussu creatoris Dei. Horum autem demonstrationem inducere non intendo, sed simplici fide haec puto esse credenda, ut et alia multa quae credenda sunt sine ratione demonstrativa, sola auctoritate sacrae Scripturae et divinis miraculis approbata. Et sic recipiendo talia nos meremur. Dicunt enim Doctores fidem non habere meritum ubi ratio humana praebet experimentum.

Rationes autem philosophorum quae contra istam viam esse videntur, solvendae sunt secundum praemissa. Omnes enim procedunt si poneretur

animam rationalem esse factam a generante particulari, et per extractionem de potentia materiae; sed quia non est ita, immo ipsa est creata a Deo immediate, ideo multa potest habere quae aliae formae naturales habere non possunt, scilicet quod ipsa remaneat post mortem secundum suam substantiam, non autem inquantum forma; et quod ipsa non sit extensa secundum extensionem corporis, et quod recipiat non individualiter sed universaliter, et quod sit intellectiva per se; et quod possit recipere species intelligibiles et intelligere, et tamen ipsum corpus non recipiet istos actus neque etiam aliqua pars corporis, et omnia talia. Quod si alicui primo aspectu non videretur sufficere ad solutiones rationum, non tamen propter hoc debet conturbari; quia certum est quod auctoritas divina majorem fidem debet facere quam quaecumque ratio humanitus inventa; sicut auctoritas unius philosophi praevalet alicui debili rationi quam aliquis puer induceret ».

De anima, lib. III, qu. V.

2. « Sed quamvis haec opinio sit Commentatoris et Aristotelis et quamvis etiam haec opinio non possit removeri rationibus demonstrativis. tamen ego dico aliter et dico quod intellectus non est unus numero in omnibus hominibus; immo ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum, et est perfectio dans esse simpliciter. Hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat, gaudeat. Istam autem conclusionem assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide, et ad rationes contra istam opinionem responderem breviter concedendo tanquam possibilia apud Deum omnia illa ad quae illae rationes deducunt tanquam impossibilia. Quod enim aliqua forma dans esse materiae praecipue sine quacumque alia forma substantiali non sit extensa secundum extensionem corporis, hoc non video nisi ex solo miraculo divino contingere posse; et quod aliqua forma individuata individuatione materiae corporalis recipiat comprehensionem universalem diversam a comprehensione sensitiva, hoc non video possibile nisi solum per divinum miraculum, et hujusmodi similia. Unde secundum eamdem radicem qua teneo conclusionem, teneo omnia illa quae ad illam conclusionem necessario consequuntur, et non aliter imo si ex illa positione virtute argumentationis necessario aliquis contradictoria concluderet, adhuc magis vellem ea concedere quam istam positionem negare. Et puto quod qui per alium modum nititur solvere rationes quasdam contra istam positionem, ipsa ex insufficientia solutionis magis redderet hanc positionem improbabilem quam sustineat eamdem; et ideo non plus de isto ad praesens. »

De anima, lib. III, qu. VII.

3. « Ex positione catholica conceditur quod Deus immediate agit in corpus humanum de novo, et creat animam intellectivam de nihilo, et quod eo ipso quod aliquod agens particulare aliquam dispositionem inducit in materia, licet per actum deformem et non placentem Deo, creat de novo animam infundendo eam corpori, et omnia ista dicit Commentator ficta, quia non sunt per se nota, nec possunt sufficienter demonstrari, et ideo sine dubio parum possunt gloriari deducendo Commentatorem ad inconvenientia contra

theologiam quia ad multo plura et majora deducerentur quae in philosophia inconvenientia reputantur et quae solum tanquam mirabilia recipiuntur ut vera. »

De anima, lib. III, qu. VII.

B. Immortalité de l'âme. — Résurrection.

4. « Sed quamvis Aristoteles et Commentator sic dicerent et non possent aliud ponere secundum principia concordantia rebus sensatis, tamen ego dico aliter, scilicet quod anima intellectiva hominis est forma communicans esse suum corpori humano, et indivisibilis omnino, et inextensa et per se et per accidens, et perficit totum corpus humanum et omnes ejus partes sine omni alia forma substantiali inhaerente materiae; et ista anima intellectiva incepit esse de novo postquam non erat, non quidem per generationem, sed per creationem ex nihilo, et ista perpetuabitur a parte post virtute divina; et omnia talia quae dicunt fideles catholici ego dico simpliciter esse vera sine omni dubitatione, sed demonstrare nescio; gaudeant qui hoc sciunt; sed sola fide teneo et confiteor. Rationem in oppositum dissolvo secundum eamdem viam. Quamvis enim omnis forma inhaerens materiae esset corruptibilis, tamen dico quod Deus potest eam perpetuare et praeservare a corruptione in aeternum. Modum tamen nescio; Deus scit. »

De anima, lib. III, qu. 12. ad *Tunc diceretur.*

5. « Sed dico et indubitanter assero quod anima intellectiva humana non est aeterna a parte ante, sed incipit esse de novo, non quidem per generationem ab aliquo agente particulari, sed per creationem ab ipso Deo creatore omnium, et tamen erit aeterna in futurum Dei voluntate, et tandem reunietur corpori eidem numero in quo fuit Dei voluntate; sed istas veritates demonstrare, aut verbis, aut principiis philosophorum concordes esse ostendere non presumo nec credo esse possibile. Melius autem reputo dicere eos deceptos quam falso aliquid eis imponere cujus contrarium intellexerunt. Per se enim mendacium pravum est et fugiendum, secundum Aristotelem ethic. Has ergo conclusiones assero simpliciter esse veras sola fide, quia credo potentiam Dei omnia posse facere. Et eodem principio responderem ad omnes rationes quibus contra illam veritatem arguitur. Concedo enim omnia quae ex eis necessario sequuntur esse possibilia divinae potentiae. Quod si quis demonstrare sciat et principiis philosophorum concordare, gaudeat in illo; et ego ei non invideo, sed eum dico meam capacitatem excellere. »

De anima, lib. III, qu. 30. sub fin.

6. « Ex omnibus his manifestum videtur quod impossibile est aliquid corruptum regenerari idem in numero, et prima ratio forte est efficacior inter omnes. Considerandum tamen quod licet sic dicerent philosophi, tamen secundum fidem nostram debemus dicere, et ita confiteor et assero simpliciter, quod homo postquam fuerit corruptus vel mortuus, iterum redibit idem numero simpliciter, sed hoc non erit per regenerationem et per agens naturale, et sic procedunt rationes philosophorum; sed per resurrectionem, aut

per iterationem, aut per aliquam hujusmodi viam praeternaturalem, et ab agente universali quod est causator omnium nullo praesupposito subjecto; et hoc non improbant rationes adductae. »

Phys., lib. V, qu. 14, ad *de quaestione.*

7. « Sicut lapis potest manere durior, neque mollior, sed habens duritiem eamdem et eodem gradu, ut dicit Philosophus in 8 hujus. Et tamen non sequitur quod ejus durities eadem numero permaneat in aeternum; quamvis hoc agere posset Deus supremus qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.

Ibid., Ad rationes.

8. « Dicunt ergo catholici quod ex anima intellectiva, non obstante quod sit subsistens, et humano corpore fit unum; et similem modum, immo veriorem poterit assignare Commentator. Dico veriorem quia veriori modo fit unum ex forma quae non potest omnino esse sine corpore et ex ipso corpore, quam ex forma quae potest existere sine omni corpore. Nunc autem, secundum catholicos anima Socratis potest existere essentialiter sine omni corpore, et essentialiter existeret sine corpore, nisi accideret miraculum valde magnum ad hoc quod uniatur scilicet resurrectio. »

De anima, lib. III, qu. 7.

9. « Et occurrit unum dubium mirabile, si quilibet homo habeat suum proprium intellectum qui remanet post mortem, cum sit incorporeus, non distinctus loco et subjecto a phantasmatibus hominum remanentium, quare non immutatur ab ipsis phantasmatibus, praecipue cum phantasmata hominum remanentium sint ejusdem speciei cum phantasmatibus ejus qui mortuus est, vel earumdem rerum. Et si dicatur quod intellectus hujus hominis sit per naturam individualem appropriatus ad hoc ut recipiat a phantasmatibus hujus hominis, quaeratur de illa natura individuali quid sit; utrum sit substantia vel accidens, et utrum remanet post mortem, et audies mirabilia responderi. Item multi eorum, ut frater Thomas qui ponit animam intellectivam esse formam, et dantem esse homini, et quod multiplicatur et numeratur, posuerunt quod omnes virtutes animae praeter intellectum et voluntatem, sunt ejusdem speciei cum virtutibus aliorum animalium; et sic phantasmata, et universaliter species rerum individuales, sunt ejusdem speciei in homine et in bove. Quaeratur ergo ab illis, sicut anima intellectiva Socratis immutatur ab albedine existente in phantasia Socratis, quare non immutatur, post mortem Socratis, a phantasmate albedinis existente in phantasia bovis; et hoc est difficile multum. Item, ponatur quod post mortem Socratis, per multas transmutationes materia quae fuit sub intellectu Socratis iterum disponatur ad hoc quod ex ea generetur homo, quare non reuniretur intellectus Socratis ipsi materiae cum fuerit disposita sufficienter? Forte hoc pro tanto est quod dispositiones non erunt eaedem cum praecedentibus; sed in resurrectione, cum intellectus suus reunietur suo corpori, recipiet dispositiones corporis quae fuerant corruptae. Hoc itaque est omnino supra naturam, et nulli principio philosophiae conveniens, quod corruptum redeat idem numero. »

De anima, lib. III, qu. 30, ad quaestionem.

C. Pluralité des formes.

10. « Et tu dices: ergo concedis gradus formarum et pluralitatem in eodem individuo; certe dico quod hoc est verum, et alias probavi seorsum, et dixi ad ea quae in contrarium huic objiciuntur; et puto istam fuisse intentionem Aristotelis et Commentatoris, ut ibidem patuit. Immo illa positio aliquando fuit famosa apud omnes antiquiores, sed post tempus Alberti et Thomae aliquantulum facta est improbabilis propter eorum famositatem, et propter quasdam rationes eorum superficiales, quas ipsi adduxerunt contra istam positionem. Et forte iterum revertetur probabilitas ejus, cum visa fuerit efficacia rationum ejus et debilitas rationum ipsam improbantium. »

Phys., lib. VIII, qu. 10, *sub fin.*

Cfr. *Phys.*, lib. VII, qu. 8.

D. Liberté.

11. « Ad rationem dico breviter quod libertas hominis non consistit in hoc quod voluntas possit non velle bonum judicatum ab intellectu pro illo tunc pro quo stat tale judicium, sed in hoc quod homo possit per intellectum ratiocinari de ordinatis in finem; et per rationem sumptam ex fine potest intelligere quid melius sit de diversis ordinatis in finem. Et quamvis ita diceret Aristoteles, ut credo, tamen dico et simpliciter assero quod voluntas humana sic est libera quod ipsa potest non velle bonum quod sibi ipsi praesentatur per intellectum practicum; et praesentatis majori et minori bonis, adhuc voluntas pro illo tunc potest velle minus bonum et dimittere majus bonum, omnibus circumscriptis sufficienter. Et hanc conclusionem nescio demonstrare, sed simplici fide teneo esse veram. »

De anima, lib. III, qu. 41.

Sur le déterminisme astrologique, cf. *De anima*, lib. III, qu. 29.

E. Création. — Eternité du mouvement.

12. « Et est considerandum quod licet Aristoteles et Commentator sic dicunt motum semper fuisse, tamen dico quod secundum fidem et veritatem, et hoc simpliciter determino et indubitanter confiteor, quod motus incepit esse, et terminabitur, et non solum motus habuit initium essendi, sed etiam omnia alia entia ab ipso primo principio quod est Deus fuerunt facta postquam non erant; non quidem factione proprie dicta et univoca cum factionibus quae nunc contingunt, scilicet per transmutationem et motum, sed factione omnino aequivoce dicta, sine motu et transmutatione sine subjecto praeexistente. Et sic ante primum motum non fuit aliquis motus, quia productio ipsius mobilis non fuit motus, ut frequenter sumitur, nec sequens motum; nec habuit subjectum prius, nec illi potentiae productivae praesupponitur aliqua potentia receptiva; ideo ratio Aristotelis non procedit. Motus etiam terminabitur, et remanebit motor et mobile in aeternum, propter hoc quod

ipsum movens primum movet per voluntatem, et ideo potest destruere motum sine omni innovatione sui et mobilis.

Istam autem conclusionem non probo ratione demonstrativa, sicut nec alias quas fide tenemus et quas credendo movemur; nec puto quod sit possibile homini demonstrare eam ex principiis sensibilibus vel assumptis ex sensibilibus.

Ratio etiam de tempore solvitur... Et cum dicitur quod dispositio quae inest pure per accidens insit omnibus individuis illius speciei praeter duobus, hoc est impossibile; et dico quod nihil est impossibile apud Deum omnipotentem, et multa apparent hominibus impossibilia quae sunt possibilia secundum Deum summum et benedictum. »

Phys., lib. VIII, qu. 3, *Ad istam quaestionem.*

13. « Considerandum est quod licet Aristoteles ita diceret, ut praemissum est, tamen dico secundum fidem et veritatem quod totum tempus est terminatum a parte ante, ita quod aliquod instans sic fuit initium temporis quod non fuit terminus alterius; et terminabitur a parte post, ita quod erit aliquod instans quod sic erit ultimum temporis praecedentis quod non erit initium alterius temporis sequentis. Hoc autem quamvis non sit per se notum, tamen non est demonstrabile aliqua demonstratione ab homine, sed sic esse credimus sola auctoritate divina et scriptura sanctorum. Et ad hujusmodi et similium credulitatem multum facit consuetudo audiendi a pueritia hujusmodi dicta. »

Phys., lib. VI, qu. 11, *ad quaestionem.*

Cf. *Phys.*, lib. VIII, qu. 4, *ad quaestionem:* « Sed aliqui profundi perscrutatores de secreto divinae voluntatis dicunt... » etc.

14. « Tenendum est tamen simpliciter et cum fide christiana, quod ipse Deus produxit omnia de novo, ex nullo praeexistente subjecto. Sed illa productio non fuit facti nec fieri, nisi aequivoce, quantumcumque terminus ejus fuerit univocus cum termino factionis naturalis, sed dicitur creatio et simplex emanatio. Hunc igitur modum ignoraverunt philosophi gentiles. Nec mirum; quia non potest cognosci ex sensibilibus, nec convinci ex aliquibus quae cum sensibilibus concordant. Et ideo illi qui sumpserunt cognitiones suas ex rationibus concordantibus sensatis non pervenerunt ad notitiam hujusmodi factionis. Praecipue quia raro contingit iste modus et nunquam fuit nisi semel, et est valde longum tempus praeteritum postquam fuit.

Illi autem qui istum modum productionis cognoscunt dicuntur per aliam viam cognoscere, scilicet per auctoritates sanctorum et per revelationes et hujusmodi. Per illam autem distinctionem productionis quae tacta est, solvuntur argumenta Aristotelis et Averroïs. Probant enim sufficienter quod ex nihilo simpliciter non possit aliquid produci productione quae est motus et transmutatio naturalis, sed productione quae est creatio et supernaturalis bene potest. »

Phys., lib. I, qu. 22, *ad quaestionem.*

LA SIGNIFICATION HISTORIQUE DU THOMISME

On a longtemps considéré comme allant de soi que l'essence même du thomisme se réduisait à une confusion naïve entre la philosophie et la théologie. On commence à reconnaître qu'il n'en fut rien. Mais cette erreur ne disparaît que pour faire place à une autre plus subtile et dont certains apologistes du thomisme ne sont pas moins responsables que ses adversaires. L'œuvre de S. Thomas n'aurait pas consisté, nous dit-on, à mélanger indistinctement les données de la raison à celles de la révélation, mais à solliciter artificieusement les données de la raison, afin de les infléchir dans le sens de la révélation. D'un mot S. Thomas aurait beaucoup moins élaboré une philosophie qu'une apologétique. Est-ce vrai? Si cette interprétation du thomisme est la bonne, l'œuvre de S. Thomas est issue de préoccupations foncièrement religieuses et par conséquent le dogme y doit jouer partout un rôle rigoureusement déterminant. Il est donc à prévoir que S. Thomas, sacrifiant les exigences de la pensée philosophique à celles de la foi religieuse, aura toujours considéré comme vraie la thèse philosophique la plus favorable aux exigences de la foi. Mais inversement, si nous constatons que l'œuvre d'Albert le Grand et de son disciple a consisté surtout à restituer dans son intégrité ce qu'ils considèrent comme la vérité rationnelle; s'il est prouvé que leur philosophie parle, dans son domaine, aussi haut et aussi ferme que leur théologie dans le sien, alors il nous faudra reconnaître que le thomisme est une des manifestations les plus caractéristiques de l'indépendance de la raison humaine. Cette synthèse doctrinale est-elle résultée d'une sophistication de la raison par le sentiment religieux, ou d'un effort tenté par la raison pour se reconquérir sur le sentiment religieux, tel est le problème dont nous allons demander à l'histoire de nous livrer la solution.

I

LA VOIE ILLUMINATIVE

« *Patet quam ampla sit via illuminationis et quomodo in omni re quae sentitur, sive quae cognoscitur, interius lateat ipse Deus.* »
S. Bonaventure, *De red. art. ad théol.*, n. 26.

Pour mesurer exactement la portée du mouvement albertino-thomiste et pour comprendre quel progrès décisif il a fait réaliser à la philosophie occidentale, c'est du témoin de la foi et de la philosophie traditionnelles, c'est de S. Bonaventure qu'il convient de partir.

De tous les maîtres que la politique universitaire des papes imposait au milieu scolaire parisien, aucun ne semblait mieux adapté à sa tâche que frère Bonaventure, de l'ordre des Frères-mineurs. De son maître Alexandre de Halès, il avait reçu comme un dépôt sacré la tradition augustinienne; son âme y trouvait la complète satisfaction de tous ses besoins, puisant à la fois dans les écrits d'Augustin la doctrine du salut telle que l'avaient transmise les Pères, et la démonstration de l'accord intime entre le témoignage que la foi rend à Dieu et ceux que lui rendent l'univers et notre raison. Contre le flot des doctrines nouvelles et devant les triomphes remportés par la philosophie païenne d'Aristote, frère Bonaventure cherche simplement un refuge dans l'enseignement de son maître et dans la tradition; il lui suffira de puiser au trésor de la philosophie chrétienne pour rétablir dans toute sa pureté la doctrine de la foi[1]. Nous pouvons donc être assurés d'avance que l'idée de tracer une ligne de démarcation infranchissable entre nos diverses connaissances ne lui viendra jamais à la pensée. Comme S. Anselme, et mieux encore peut-être, S. Bonaventure sait parfaitement que la raison n'est pas la foi; il distingue fort bien entre ce que l'on croit et ce que l'on sait, et il n'ignore pas qu'un moment arrive assez vite où la raison

---

1 « At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam... Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator. » *In Sent.*, II, *praeloc.*, ed. Quaracchi, t. II, p. 1.

qui s'est mise en route vers Dieu sent les forces lui manquer. Mais il sait aussi que l'aide d'en haut ne fait jamais défaut à la raison chancelante et qu'elle peut finalement arriver à son but. Le but, c'est l'intuition du bien infini qui est Dieu; en lui seul notre âme peut trouver le repos et le bonheur[1]. C'est vers ce but que nous nous dirigeons au moyen de notre raison et de notre foi. La raison pousse ses investigations aussi loin que ses forces le lui permettent, et, lorsqu'elle est contrainte de s'arrêter, la foi vient à son secours pour lui permettre d'aller plus loin. Non pas du tout que la foi enrichisse la raison de connaissances supplémentaires toutes faites, mais elle lui permet d'en acquérir. Entre l'intelligence du réel que nous donne la raison et la foi que nous donne l'autorité de l'Ecriture, il y a place pour un ordre de connaissances tout particulier, le croyable. Le *credibile,* c'est de l'autorité qui s'additionne de raison et qui tend vers l'intelligibilité; entre la foi pure et la raison pure il y a place pour la foi devenue intelligible à la raison [2]. Au-dessus des connaissances évidentes acquises par l'effort normal de notre raison naturelle, il y a donc place pour un autre usage de la raison, non moins légitime et plus relevé que le précédent. Grâce aux dons de science et d'intelligence, la raison, élevée au-dessus d'elle-même par la foi, devient capable de pénétrer dans une certaine mesure ce nouvel objet. La foi lui permet de l'accepter, la science et l'intelligence lui permettent de trouver le sens de ce qu'elle accepte et de se dépasser par conséquent elle-même, sans cesser pour autant d'être une raison. Ce mode de connaissance, où la foi nous éclaire et la raison nous explique, n'est pas seulement le plus noble de ceux qui nous sont accessibles, il est encore le plus délectable. Cette combinaison de foi et d'intelligence est aussi ce qui donne à S. Bonaventure la plus parfaite satisfaction intérieure. Il n'y a pas de joie plus profonde pour l'âme que celle de comprendre ce que l'on croit; S. Bernard l'avait

---

1 « Nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est: ideo in eo solo debet quiescere et eo frui. » *In Sent.*, I, 1, 3, 2, *ad Resp.*

2 « Quoniam ergo sacra scriptura est de credibili, ut credibile, hic est de credibili ut facto intelligibili, et haec determinatio distrahit. Nam quod credimus debetur auctoritati et quod intelligimus rationi. » *In sent.*, I, 2, ad 4m. « Possumus et unico vocabulo nominare, et sic est credibile, prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis; et hoc modo, proprie loquendo, credibile est subjectum in hoc libro. » *In sent.*, I, 1 ad concl.

déjà dit, et S. Bonaventure raffine encore sur ce qu'en avait dit S. Bernard. La douceur de comprendre ce que l'on croit est telle qu'il faut toujours s'efforcer de pénétrer la raison d'amour et de foi alors même qu'une évidence rationnelle brutale serait possible. Lorsqu'on accepte une vérité à cause de la démonstration rationnelle que l'on en a, il est évidemment impossible de la croire; on ne peut en même temps savoir et croire et la raison arrache à l'âme de l'homme son assentiment comme par une sorte de violence. Cette adhésion purement scientifique est une adhésion sèche et sans mérite. Bien différente est celle qui prend son origine dans la foi, et dont la foi se fonde sur l'amour de l'objet auquel elle adhère; car la foi qui aime son objet cherche les raisons qui lui permettront d'en acquérir l'intelligence, et la raison qui répond à l'appel de la foi n'en diminue pas le mérite, elle en augmente seulement la douceur [1]). Ce domaine si particulier, dans lequel la connaissance ne se sépare jamais de la piété et qui constitue proprement le domaine de la Sagesse, est aussi le domaine préféré de S. Bonaventure, et celui dans lequel sa pensée paraît bien s'être volontairement enfermée.

Nous retrouvons donc ici le point de vue traditionnel de l'augustinisme, avec cette seule modification que S. Bonaventure est encore mieux renseigné que ses prédécesseurs sur les dangers d'une philosophie indépendante, et que l'exemple d'Aristote l'amène à tirer de ses prémisses leurs plus extrêmes conséquences. Nous n'avons qu'un maître, et ce n'est pas Aristote, c'est le Christ: *unus est magister vester, Christus* (*Matth.* 23, 10); il n'y a donc pour nous qu'une sagesse, *Sapientia christiana*; et il n'y a qu'un seul ordre qui nous permette d'y parvenir. Cet ordre exige que l'on commence par la stabilité de la foi, que l'on progresse par la sérénité de la

---

1 « Et quod objicitur quod credibile est super rationem, verum est super rationem quantum ad scientiam acquisitam per rationem evidentem; sed non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum; scientia et intellectus elevant ad ea, quae credita sunt, intelligendum. » *In sent.*, I, 2, ad 5m. « Quando assentitur propter se rationi, tunc aufertur locus fidei quia in anima hominis dominatur violentia rationis. Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem ejus cui assentit, desiderat habere rationes; tunc non evacuat ratio humana meritum, sed auget solatium. » *Ibid.*, I, 2 ad 6m. C'est une élégante solution du problème classique posé par la parole de S. Grégoire: « Nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum ».

raison, pour parvenir à la suavité de la contemplation. C'est la route que le Christ lui-même nous a indiquée lorsqu'il disait: je suis la voie, la vérité et la vie. Par là se trouve accomplie la parole des Proverbes: le sentier des justes s'étend comme une brillante lumière jusqu'à devenir un jour parfait. Tel est aussi l'ordre qu'ont suivi les saints et que nous prescrit Isaïe lorsqu'il déclare: *nisi credideritis, non intelligetis*. Et c'est cet ordre que les philosophes ont au contraire ignoré. Ils ont voulu négliger la foi et se fonder entièrement sur la raison; le résultat est qu'ils ne sont jamais parvenus à la contemplation [1].

Il est aisé de voir, en effet, que sans la lumière du Christ, nous ne saurions nous diriger avec certitude dans la voie de la vérité. Des trois efforts décisifs de notre ascension intérieure vers Dieu, il est évident que le premier et le dernier nous seraient impossibles sans l'illumination divine. Commencer par la foi et finir par la contemplation mystique, voilà qui relève directement du Christ et de sa grâce. Mais on doit aller plus loin, et le deuxième effort qui nous est demandé doit être considéré comme nous étant aussi impossible que les autres sans le secours divin. Cette raison sereine, cette spéculation philosophique par laquelle nous passons de la foi à la contemplation, est un don de Dieu, le don d'intelligence, de telle sorte que le Christ n'est pas seulement notre maître en matière de foi ou d'illumination mystique, mais encore en matière de connaissance rationnelle [2]. De ce que la vraie sagesse est définie comme une appli-

---

1 « Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei, et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis... Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui, negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire potuerunt ad contemplationem. » *Sermo, Anecdota* p. 79. Ce sermon est tout entier consacré à démontrer que le Christ est notre maître unique; il n'a de sens que si on l'interprète comme une déclaration de principes contre la philosophie pure.

2 « Cognitio de Deo sub ratione veri potest haberi secundum triplicem modum: uno modo habetur cognitio Dei per simplicem assensum; alio modo per rationis adminiculum; tertio modo per simplicem contuitum. Primum est virtus fidei, cujus est assentire; secundum est doni intellectus, cujus est credita per rationem intelligere; tertium est beatitudinis munditiae cordis, cujus est Deum videre. » *Sent.*, III, 35, 1, 3, ad concl. « Secundum hoc apparet, quod triplex est modus cognoscendi, quorum primus est per credulitatem piae assentionis, secundus per approbationem rectae rationis, tertius vero per claritatem mundae contemplationis. Primus spectat ad habitum

cation de la réflexion rationnelle aux données de la raison, il résulte immédiatement, en effet, que la philosophie pure ne peut être qu'une maîtresse d'erreur et que, dans l'hypothèse la plus favorable, elle est incapable de nous conduire à la certitude. Pour qu'une connaissance soit certaine et scientifique, deux conditions sont nécessairement requises: une certitude infaillible de la part du sujet connaissant, une vérité immuable de la part de l'objet connu. Toute connaissance vraie doit être, en effet, certaine et porter sur le nécessaire; savoir une chose c'est en connaître la cause et savoir qu'elle ne saurait être autre que ce qu'elle est. Or, si la connaissance scientifique requiert une vérité immuable de la part de son objet, cette vérité ne saurait être une vérité créée et, par conséquent, sujette au changement; ce ne peut donc être que la vérité créatrice, immuable, et seule soustraite au changement. Les choses ont, en effet, trois manières différentes d'exister. Elles existent d'abord en elles-mêmes, c'est-à-dire selon la nature propre et l'existence créée qui leur ont été départies; elles existent ensuite dans notre pensée, à titre d'objets particuliers de notre connaissance; elles existent enfin dans la raison éternelle où se trouve leur archétype, leur exemplaire et l'origine première de leur existence. Et c'est là seulement, dans le Verbe éternel, que les choses peuvent jouir d'une existence immuable. Si donc la connaissance scientifique — *cognitio scientialis* — requiert l'immutabilité de son objet, il reste que rien ne peut nous rendre les choses parfaitement connaissables que la présence du Christ, le fils de Dieu et notre maître. Et nous arriverons à la même conclusion si nous nous plaçons au point de vue du sujet connaissant. Une connaissance n'est pas certaine si elle appartient à un esprit qui puisse se tromper, ou si elle vient d'une lumière qui soit exposée à s'obscurir. Or, une telle lumière ne peut être celle d'une intelligence créée, mais seulement de la Sagesse incréée qui est le Christ. La lumière de l'intellect créé est donc insuffisante par elle-même à nous assurer la compréhension certaine d'une chose quelconque sans la

---

virtutis, quae est fides; secundus ad habitum doni, quod est intellectus, tertius ad habitum beatitudinis, quae est munditia cordis. Cum igitur triplex sit cognitionis differentia, videlicet creditiva, collativa et contemplativa, omnium harum est Christus principium et causa, et ita quod primae est principium in quantum via, secundae in quantum veritas, et tertiae in quantum vita. » *Sermo, Anecdota.* pp. 73—74.

lumière du Verbe éternel: *lux ergo intellectus creati sibi non sufficit ad certam comprehensionem rei cujuscumque absque luce Verbi aeterni*[1].

S'il en est ainsi tout philosophe que n'illumine pas le rayon de la foi est nécessairement condamné à tomber dans l'erreur [2]. A défaut d'une connaissance plénière, complètement et absolument fondée, qui ne nous serait accessible que si nous avions la vue directe des idées divines, une connaissance claire et certaine nous est possible dès ici-bas [3], mais elle ne nous est pas possible sans le secours de Dieu. Les plus grands philosophes eux-mêmes n'ont pu découvrir la vérité, et la seule philosophie qui soit complètement vraie n'est pas l'œuvre d'un païen, mais l'œuvre d'un chrétien et d'un croyant. Considérons, par exemple, ce que nous enseignent les anciens sur l'origine et la nature de notre connaissance, et nous verrons aussitôt que la solution vraie du problème n'a été trouvée ni par Platon, ni par Aristote, mais seulement par S. Augustin. Le docteur chrétien sait, en effet, que notre âme est en étroite liaison avec les lois éternelles qui résident en Dieu; elle atteint de quelque manière cette lumière supérieure par la pointe extrême de son intellect agent et la portion la plus haute de sa raison. Et il est indubitablement vrai

---

[1] Cf. « Cum igitur res habeant esse in proprio genere, habeant etiam esse in mente, habeant esse et in aeterna ratione, nec esse earum sit omnino immutabile primo et secundo modo, sed tantum tertio, videlicet prout sunt in Verbo aeterno: restat quod nihil potest facere res perfecte scibiles, nisi adsit Christus, Dei filius et magister ». *Sermo, Anecdota,* pp. 75—77. Les passages de S. Augustin sur lesquels cette doctrine se fonde sont *de lib. arb.,* XII, 33. *De Trinit.,* XV, 21. *De vera relig.,* 30 et 31. *De musica,* VI, 12; *Retract.,* c. 4.

[2] « Necesse est philosophantem in aliquem errorem labi, nisi adjuvetur per radium fidei. » *Sent.,* II, 18, 2, 1, ad 6m.

[3] « Item, si quidquid cognoscitur, cognoscitur rationibus aeternis, aut ergo velate, aut sine velamine. Si velate, ergo nihil clare cognoscitur. Si sine velamine, ergo omnes vident Deum et exemplar aeternum absque omni aenigmate; sed hoc est falsum secundum statum viae: ergo, etc..... Ad illud... dicendum, quod in statu viae non cognoscitur in rationibus aeternis sine velamine et aenigmate propter divinae imaginis obscurationem. Ex hoc tamen non sequitur, quod nihil certitudinaliter cognoscatur et clare, pro eo quod principia creata, quae aliquo modo sunt media cognoscendit, licet non sine illis rationibus, possunt perspicue et sine velamine a nostra mente videri. Si tamen diceretur, quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconveniens. » *De cogn. hum. Anecdota,* pp. 61 et 69, ad 22m.

d'autre part que, comme le dit Aristote, la connaissance se forme en nous par le moyen des sens, de la mémoire et de l'expérience. Et parce que Platon faisait dépendre toute notre connaissance certaine du seul monde intelligible, qui est celui des idées, Aristote l'a critiqué justement. Non pas que Platon se soit trompé en affirmant l'existence des idées et des raisons éternelles, car Augustin l'en félicite au contraire expressément; mais il a eu tort de mépriser le monde sensible et de faire reposer toute la certitude de la connaissance sur les idées. Ce faisant, il pouvait sembler, en effet, affermir le passage qui nous conduit vers la sagesse, et qui passe par les raisons éternelles; mais il détruisait en même temps le chemin de la science qui passe par les essences créées, alors qu'au même moment Aristote consolidait la science et compromettait la sagesse. Il semble donc que, parmi les philosophes, il ait été réservé à Aristote de parler la langue de la science et à Platon de parler la langue de la sagesse. Mais il était réservé à Augustin, par la grâce du Saint-Esprit, de parler l'une et l'autre langue: c'est donc lui, après Paul, Moïse et Jésus-Christ, qui est notre maître et docteur[1].

Comme toute vraie science vient du Christ, toute lumière vient du Père[2]. Ce qui nous est donné d'excellent et tout don parfait nous vient d'en haut, descendant du Père des lumières. Par ces termes l'apôtre Jacques nous désigne l'origine première de toute illumina-

---

[1] « Postremo, si esset (Deus) ratio tota (intelligendi), non indigeremus specie et receptione ad cognoscendas res, quod manifeste videmus esse falsum, quia amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam... Et ideo videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per spiritum sanctum datus est Augustino, tanquam praecipuo expositori totius scripturae sicut ex scriptis ejus apparet. » *Sermo, Anecdota,* p. 80—81.

[2] « Excellentissime autem fuit (uterque sermo) in Domino nostro Jesu Christo, qui fuit principalis legislator et simul perfectus viator et comprehensor; et ideo ipse solus est principalis magister et doctor. » *Sermo,* p. 81. Nous retrouvons, bien entendu, le *Omne datum optimum et omne donum perfectum* de l'épître de Jacques; c'est une sorte de thème conducteur qui revient continuellement sous la plume de S. Bonaventure; par exemple *Itinerar., Prol.* 1. *Breviloq., Prol.* 2. *De red. art.,* 1 et 5. Tout ce dernier opuscule n'est qu'une sorte de commentaire du texte fondamental de Jacques sur la source première de toute illumination.

tion, et il nous suggère en même temps par quelle multiplicité de canaux cette généreuse émanation de lumière parvient de sa source jusqu'à nous. Lorsque nous définissons Dieu comme le Père des lumières, nous songeons naturellement, en premier lieu, aux illuminations de la connaissance; mais les choses elles-mêmes ne sont ce qu'elles sont que par la lumière, ce corps le plus parfait de tous, et dont la perfection confine à celle du spirituel. La forme de la lumière n'est jamais dans un corps à titre de disposition imparfaite et qui doive recevoir sa perfection de la forme ultime de ce corps. Elle est au contraire dans chaque corps à titre de conservatrice de toutes les autres formes corporelles; c'est elle qui les rend capables d'agir et c'est en fonction de sa participation à la lumière que la dignité et l'excellence de toutes les autres formes corporelles peut être mesurée [1]. S'il en était autrement, on ne comprendrait d'ailleurs pas que la connaissance sensible fut possible. On ne peut contester, en effet, que toute connaissance, et même la plus inférieure de toutes, ne soit une certaine illumination; or, toute connaissance suppose une certaine proportion entre le sujet connaissant et l'objet connu. La lumière de la connaissance sensible exige donc la présence d'un objet qui participe, à sa manière, à la nature de la lumière. C'est parce qu'il y a un certain principe lumineux dans les corps, et un degré de luminosité propre à chaque élément, que toutes les formes corporelles sont perceptibles par nos sens. Et c'est même sur cette propriété toute particulière des éléments que se fonde la division de notre faculté de sentir en cinq sens. L'esprit sensitif participe à la nature de la lumière et réside dans les nerfs dont la substance est aisément pénétrable et comme transparente. Or, l'universalité des choses résulte du mélange de cinq corps simples: les quatre éléments, et la quintessence, ou substance dont sont faits les corps célestes. La distinction de ces diverses sensations élémentaires s'explique à son tour par leur degré de participation à la lumière: *natura luminis elementorum.* Pour que l'homme puisse percevoir toutes les formes corporelles il lui faut donc cinq sens correspondants, et dont la nature soit

---

« Forma lucis, cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta, quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tanquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conservans et dans ei agendi efficaciam, et secundum quam attenditur cujuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia. » *In sent.,* II, 13, 2, 2.

telle que chaque espèce de formes corporelles trouve en l'homme un sens approprié sur lequel elle puisse agir. Nous avons donc la vue, qui est sensible aux propriétés les plus éminentes de la lumière et la perçoit comme dans sa pureté; c'est le sens correspondant à la quintessence. Au-dessous de la vue viennent l'ouïe, qui est sensible à la lumière mélangée d'air; l'odorat, qui perçoit la lumière mélangée à la vapeur (feu); le goût, sensible à la lumière mélangée d'humeur (eau); le toucher, enfin, sensible à la lumière mélangée à l'élément grossier de la terre[1].

Mais les choses ne sont pas seulement pénétrées de lumière corporelle jusque dans le fonds de leur substance même, elles sont encore le reflet de la lumière spirituelle qui rayonne du Créateur. Pour qui sait les regarder, les choses sont autant de vestiges de Dieu et le monde est un vaste miroir où l'on voit se refléter le visage de son auteur. Celui qui veut entreprendre le grand pèlerinage de l'âme vers Dieu doit rendre d'abord à ses facultés une partie de la vigueur et de la pénétration dont elles jouissaient avant le péché originel. Il lui faut donc prier, méditer, implorer la grâce, et ne pas considérer ces préliminaires de la spéculation comme des conditions facultatives, mais comme des conditions nécessaires. Prier d'abord, puis vivre saintement, se tourner enfin vers les miroirs dans lesquels se reflète la vérité et s'élever progressivement vers Dieu, voilà comment on parvient sur cette haute montagne où se découvre le Dieu des dieux, dans Sion[2]. Or, dès le premier moment où la raison bien préparée considère les créatures matérielles, elle constate que certaines sont, que d'autres sont et vivent, que d'autres enfin sont, vivent et connaissent. Elle constate en outre que certaines sont purement corporelles; d'autres partie corporelles, partie spirituelles; d'où elle conclut que certaines doivent être purement spirituelles comme plus nobles et plus parfaites que les précédentes. Et la raison voit encore qu'il existe des corps changeants et corruptibles, qui sont les corps terrestres; d'autres corps changeants mais incorruptibles, qui sont les corps célestes, d'où elle conclut à l'existence de réalités immuables et incorruptibles, qui sont les réalités supracélestes. Ainsi, de la considération des choses visibles l'âme s'élève à considérer la puissance, la sagesse et la bonté de l'être divin, vivant et intelligent, purement

---

1 *De red. art.*, 3; cf. S. Augustin, *Sup. Genesi*, III, 4 et 5 n. 6 et 7.
2 *Itinerarium*, I, 8.

spirituel, incorruptible et soustrait au changement[1]. Et ce ne sont pas là des conclusions éloignées, auxquelles notre raison ne parviendrait qu'au prix de raisonnements compliqués, ce sont bien plutôt des sortes d'évidences dont notre vue ne peut pas n'être pas éblouie. Celui que n'éclairent pas les splendeurs des choses créées est aveugle; il faut être sourd pour ne pas s'éveiller aux cris qu'elles poussent; il faut être muet pour ne pas louer Dieu en présence de tous ces effets; il faut être insensé enfin pour ne pas en reconnaître le principe à tant indices[2]. S. Bonaventure ne se lasse pas d'insister sur ce fait que les choses sensibles sont essentiellement des *umbrae,* des *resonantiae,* des *picturae,* des *vestigia, simulacra* ou *spectacula,* des signes en un mot, *signa,* qui nous ont été donnés par Dieu pour nous permettre de l'y découvrir: *spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data.* C'est donc bien à la rigueur que, selon le mot célèbre de S. Paul, ceux qui ignorent Dieu sont inexcusables. Entre la signification sacramentelle ou prophétique et la signification naturelle des choses il n'y a pas de différence de nature, il n'y a que des différences de degré. Toute créature est déjà par nature une sorte d'effigie et d'image de la sagesse éternelle; les créatures qui sont employées par l'esprit de prophétie dans l'Ecriture sainte comme préfigurations des réalités spirituelles le sont spécialement; le sont plus spécialement encore ces créatures sous l'apparence desquelles elle a voulu se manifester par le ministère des anges; et le sont enfin très spécialement les choses qu'elle a expressément instituées afin qu'elles ne soient pas simplement des signes, mais encore des sacrements [3]. Il y a donc en somme deux révélations dont

---

1 *Itinerarium,* I, 13. Comparer I, 14 le témoignage septiforme que rendent les choses à la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu selon que l'on considère en elles: origine, grandeur, nombre, beauté, plénitude, opération et ordre. Cf. *In Hexaëm., Collat.* IV, 6 et sq.

2 « Qui igitur tantis rerum creatarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est. » *Itinerar.,* I, 15.

3 « Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, sed specialiter illa quae in libro Scripturae per spiritum assumpta est ad spiritualium prefigurationem; specialius autem illae creaturae in quarum effigie angelico ministerio voluit apparere; specialissime vero ea quam voluit ad significandum instituere, quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, verum etiam Sacramenti. » *Itinerar.,* II, 11—12.

l'une s'exprime dans les Ecritures et dont l'autre s'exprime dans la nature. Par le livre de la création Dieu s'exprime en tant que créateur, par le livre de l'Ecriture, il s'exprime comme rédempteur [1], et c'est la raison d'être même, le sens profond des choses que de ramener continuellement notre pensée vers leur auteur. Dieu a créé ce monde sensible dans l'intention toute spéciale de se faire connaître et de se manifester: *primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum.* C'est pourquoi nous pouvons lire la Trinité créatrice dans les choses où elle se représente plus ou moins fidèlement comme en autant de vestiges, d'images ou de ressemblances: *creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix* [2], et nous pouvons la lire, inscrite en caractères particulièrement visibles dans cette image de Dieu, notre âme.

Il est tout d'abord évident que nulle connaissance n'est plus aisée à atteindre pour nous que celle de l'existence de Dieu. Lorsque nous cherchons à découvrir Dieu dans notre âme il s'agit moins pour nous de preuves dialectiques à construire que d'une évidence à retrouver. Nous ne voyons pas Dieu, et nos regards seraient d'ailleurs impuissants à supporter l'éclat de la lumière éternelle, mais on peut dire cependant que cette lumière nous pénètre intimement. C'est elle qui rend possible notre connaissance des choses en général, et qui rend nécessaire notre connaissance de Dieu en particulier.

Toute vraie connaissance, avons nous déjà remarqué, porte sur le nécessaire et l'immuable; or, notre pensée est sujette au changement; elle serait donc incapable d'atteindre aucune vérité par elle-même et il faut nécessairement que ce par quoi nous sommes capables d'atteindre la vérité se trouve situé au-dessus de nous. Or, il n'y a au-dessus de nous que Dieu et la vérité éternelle; si donc nous pouvons connaître des vérités nécessaires ce ne peut être que dans la vérité divine et les raisons éternelles [3]. Toute connaissance certaine

---

1 « Cum primum principium reddat se nobis cognoscibile et per Scripturam et per creaturam, per librum creaturae se manifestat ut principium effectivum, per librum Scripturae, ut principium reparativum. » *Breviloq.*, II, 5, 2. Cf. « Et secundum hoc duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia et alius scriptus foris, mundus scilicet sensibilis ». *Breviloq.*, II, 11, 2.

2 *Breviloquium*, II, 11, 2 et II, 12, 1.

3 « Omne immutabile est superius mutabili; sed illud quo certitudinaliter cognoscitur est immutabile, quia verum necessarium; sed mens nostra

se fonde donc *dans* les raisons éternelles, car il ne suffirait pas de dire qu'elle s'appuie *sur* elles; elle se fonde véritablement en elles, et c'est bien la lumière divine qui pénètre jusqu'à notre entendement, diminuée, atténuée, adaptée à notre insuffisance, mais assez proche encore de son origine pour garantir en nous la certitude et la vérité. S. Bonaventure ne dirait donc pas avec Malebranche que nous voyons toutes choses en Dieu, mais il a dit avec S. Augustin que nous voyons la vérité de toutes choses dans la vérité de Dieu[1].

L'intention de S. Bonaventure est donc de se tenir à égale distance de deux erreurs en ce qui concerne la connaissance humaine. L'une consisterait à soutenir que dans toute connaissance certaine acquise par l'homme, l'évidence de la lumière éternelle doit concourir comme raison totale et unique de notre connaissance. Selon cette doctrine il n'y aurait de connaissance des choses que dans le Verbe; mais alors la connaissance des choses telle que nous l'avons ici-bas ne différerait en rien de celle que nous aurons dans le ciel; connaître les choses dans le Verbe et les connaître en elles-mêmes seraient deux connaissances identiques; il faudrait confondre la connaissance de la science avec celle de la sagesse, celle de la nature avec celle de la grâce, celle de la raison avec celle de la révélation. Cette théorie qui fut celle de Platon, et d'après laquelle nous ne pouvons rien connaître avec certitude que dans le monde archétype et intelligible, entraîne cette erreur que l'on ne peut absolument rien savoir parce que ce monde intelligible est impénétrable à nos esprits. La première

---

est mutabilis; ergo, illud quo cognoscimus est supra mentes nostras. Sed quod est supra mentes nostras non est nisi Deus et veritas aeterna: ergo illud quo est cognitio est divina veritas et ratio sempiterna. » *De cognit. human.*, IV, ad 17. *Anecdota*, p. 53.

[1] « Si tu dicas, quod ex hoc non sequitur quod *in* veritate vel *in* rationibus, sed quod *a* rationibus videamus, contra: Augustinus, duodecimo *Confessionum:* « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate. » *Ibid.*, ad 3m, *Anecdota*, p. 50. « Ad certitudinalem cognitionem intellectus etiam in viatore requiritur, ut aliquo modo attingatur ratio aeterna ut ratio regulans et motiva, non tamen ut sola et in sua claritate, sed simul cum propria ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae. » *Ibid.*, ad Resp., *Anecdota*, pp. 62—63. Texte légèrement différent dans le *De scientia Christi*: « ...sed simul cum propria ratione creata et ut in speculo et aenigmate cognita. » qu. IV, *concl.*, *Opera*, V, p. 22.

Académie engendre donc la seconde et le platonisme est la cause du scepticisme, car une petite erreur au commencement devient une grande erreur à la fin. Mais ce serait également une erreur que de réduire le concours apporté par la raison éternelle à une simple influence, de telle sorte que celui qui connaît n'atteindrait pas, en connaissant, la raison éternelle elle-même, mais seulement son influence: *ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam ejus solum.* Une telle assertion serait inconciliable avec l'autorité décisive de S. Augustin et manifestement fausse, parce que si la raison humaine pouvait connaître la vérité par une influence qui l'en rendrait habituellement et normalement capable — *per habitum suae mentis* — elle serait capable par le fait même, elle muable et contingente, d'atteindre l'immuable et le nécessaire. C'est cette ligne de démarcation infranchissable entre le changeant et l'immuable qui ne permet pas d'expliquer la connaissance humaine de la vérité sans lui assigner un fondement stable dans l'immobilité et la nécessité de Dieu [1].

Une telle conception de notre connaissance des choses implique nécessairement que nous pouvons atteindre directement l'existence de Dieu. Il faut que la vérité divine et la sagesse éternelle soient en nous et parlent en nous pour qu'elles apportent continuellement leur appui à notre connaissance de la vérité. Nous n'avons donc qu'à prêter l'oreille pour entendre la voix de Dieu et rien ne nous oblige à demander aux raisonnements de la dialectique une preuve de son existence. Notre âme est naturellement vide et nue des espèces qui nous représentent les choses extérieures; c'est aux sens qu'il appartient de nous faire connaître ce qu'est la pierre, par exemple, en nous en transmettant comme une sorte de peinture. Mais il existe une autre sorte d'espèces, qui ne sont pas des expressions des choses, mais des impressions produites dans nôtre âme par la suprême vérité [2]. Selon la pensée de tous les docteurs, c'est le Christ qui est notre vrai docteur intérieur, et nous ne pouvons connaître aucune vérité que

---

1 *Anecdota,* pp. 60—61.

2 « Species autem innata potest esse dupliciter, aut similitudo tantum, sicut species lapidis, aut ita similitudo, quod etiam quaedam veritas in seipsa. Prima species est sicut pictura, et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima... ». *In sent.,* I, 17, 1, 4 *ad Resp.*

par lui. Il est présent et intime à toute âme, et il inonde des espèces lumineuses dont il est lui-même rempli les espèces ténébreuses de notre intellect; ainsi s'éclairent ces espèces enténébrées et obscurcies par leur mélange avec les phantasmes sensibles, afin que notre intellect puisse connaître [1]. La lumière divine est donc plus intérieure à l'âme que ne l'est l'âme elle-même, et c'est pourquoi cette lumière, dont la vue directe nous est inaccessible, se fait cependant connaître, sentir et comme éprouver par nous. Nous atteignons l'image de lui-même que Dieu a imprimée en nous dans le fait que nous connaissons des vérités et dans chacune des vérités que nous connaissons. La présence de Dieu en nous est impliquée dans n'importe laquelle de nos certitudes et dans l'existence de certitudes humaines en général [2]; or, cette connaissance par présence est plus vraie que les connaissances par ressemblances, telles que nous en avons des choses sensibles; la connaissance que nous avons de Dieu, présent et uni à notre âme, est donc plus vraie que ces dernières[3]. Et il résulte enfin de là que la question de l'existence de Dieu ne se pose pas. Non seulement l'argument de S. Anselme est évidemment vrai, mais on pourrait presque dire que même cet argument si simple est inutilement compliqué. De fait, S. Bonaventure reprend volontiers où rappelle à

---

1 « Secundum sententiam omnium doctorum Christus est Doctor interius, nec scitur aliqua veritas nisi per eum... Ipse enim intimus est omni animae, et suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas; et sic illustrantur species illae obtenebratae, admixtae obscuritati phantasmatum, ut intellectus intelligat. Si enim scire est cognoscere rem aliter impossibile se habere, necessarium est, ut ille solus scire faciat, qui veritatem novit et habet in se veritatem. » *In Hexaëmeron,* XII, 5. « Haec lux est inaccessibilis, et tamen proxima animae etiam plus quam ipsa sibi. Est etiam inalligabilis et tamen summe intima. » XII, 11.

2 « Ad illud quod ultimo objicitur de informatione, dicendum quod Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem; et ideo non est necesse ab ipso abstrahi similitudinem, per quam cognoscatur; nihilominus, dum cognoscitur ab intellectu, intellectus informatur quadam notitia, quae est velut similitudo quaedam, non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia in natura inferiori. Est superior tamen animae, quia facit ipsam meliorem. » *In Sent.,* I, 3, 1, 1, 1, ad 5m.

3 « Item, cum fiat cognitio aliquorum per praesentiam, aliquorum per similitudinem, illa cognoscuntur verius quae cognoscuntur per praesentiam, ut dicit Augustinus (*Soliloq.,* I, 8): sed Deus est ipsi animae unitus per praesentiam ; ergo Deus verius cognoscitur quam alia quae cognoscuntur per similitudinem. » *In Sent.,* I, 3, 1, 1 ad Contra.

l'occasion tous les arguments connus en faveur de l'existence de Dieu, mais, pas plus que son maître S. Augustin, il ne semble convaincu de la nécessité d'en fournir une démonstration proprement dite. S. Jean Damascène déclare que la connaissance de l'existence de Dieu nous est naturellement empreinte; or, les empreintes naturelles ne peuvent se concilier avec leur contraire; la vérité de Dieu empreinte dans l'âme humaine en est donc inséparable et nous ne pouvons pas penser que Dieu n'existe pas[1]. Avec Hugues de S. Victor, S. Bonaventure estime que Dieu a équilibré dès l'origine la connaissance que l'homme a de lui, de telle manière que l'homme ne puisse jamais ni comprendre son essence, ni ignorer son existence[2]. L'âme raisonnable a naturellement conscience de soi, car elle est naturellement connaissable et toujours présente à elle-même; or, Dieu est encore plus intimement présent à l'âme qu'elle ne l'est à elle-même; l'âme possède donc nécessairement la connaissance innée de son Dieu: *inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et eo ipso cognoscibilis; ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui*[3].

---

1 « Damascenus dicit quod cognitio essendi Deum nobis naturaliter est impressa; sed naturales impressiones non relinquunt nec assuescunt in contrarium; ergo veritas Dei impressa menti humanae est inseparabilis ab ipsa; ergo non potest cogitari non esse. » *In sent.*, I, 8, 1, 2.

2 « Convenit autem dupliciter esse cogitationem de aliquo ente, videlicet si est, et quid est. Intellectus autem deficit in cogitatione divinae veritatis quantum ad cognitionem quid est; tamen non deficit quantum ad cognitionem si est. Unde Hugo (*De sacram.*, I, 3, 1): Deus ab initio sic cognitionem suam in homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset poterat ab homine comprehendi, ita nunquam quia esset, poterat ignorari. Quia ergo intellectus noster nunquam deficit in cognitione Dei si est, ideo nec potest ignorare ipsum esse, similiter non cogitare non esse. »*Ibid.*, ad Resp. Cf. également: « Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles et per substantias spirituales et per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti, quod est similitudo Dei non abstracta, sed infusa, inferior Deo, quia in inferiori natura, sicut dicit Augustinus (*IX de Trinit.*, c. 11, n. 16) ». *In Sent.*, II, 3, 2, 2, ad 4. Voir la défense intéressante de l'argument ontologique présentée par S. Bonaventure, *In sent.*, I, 8, 1, 1, 2, ad Resp. L'existence de Dieu n'y résulte pas d'une preuve proprement dite, elle est le corollaire immédiat de ce principe que veritas est proprietas divini esse; d'où la manière dont S. Bonaventure pose la question: an divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse?

3 *De myst. Trinit.*, IV, 1, 1, concl. 10.

Il va sans dire enfin que si la connaissance de la Trinité nous est accessible à partir des choses matérielles, elle nous est plus aisément accessible encore à partir de notre âme. Non pas que la raison naturelle puisse s'élever à la connaissance d'un seul Dieu en trois personnes distinctes sans le secours de la foi; les philosophes n'y sont jamais parvenus, ou, s'ils y sont parvenus, ce ne peut être que parce qu'ils avaient reçu quelque illumination de la foi. Mais ils ont pu connaître un certain nombre d'attributs de la Trinité sans connaître la Trinité elle-même. Les attributs divins peuvent être distingués en communs proprement dits, communs appropriés et propres. Les communs proprement dits appartiennent indifféremment aux trois personnes divines; par exemple l'être, la vie, etc. Les communs appropriés sont ceux qui, bien que communs aux trois personnes, sont plus spécialement attribués à l'une qu'aux autres; par exemple, la puissance au Père, la sagesse au Fils, la bonté au Saint-Esprit. Les propres enfin appartiennent à chaque personne distincte et à elle seule; ce sont la paternité, la filiation et la spiration. Or, la connaissance purement rationnelle est incapable d'acquérir la connaissance des attributs propres, mais elle peut acquérir la connaissance des attributs communs appropriés. Ces attributs ont, en effet, leur image dans les trois puissances de l'âme humaine: la mémoire, l'intelligence et la volonté. On peut dire, en effet, de ces trois puissances qu'elles ont une essence unique, celle de l'âme, et des actes distincts qui se conditionnent selon un certain ordre. Car, la mémoire, en conservant les espèces, dispose l'intelligence à les connaître, et l'intelligence, lorsque l'objet connu est bon, dispose la volonté à aimer [1].

Cette aptitude naturelle de la raison à découvrir les attributs appropriés nous permet de comprendre que les attributs propres et

---

1 *In sent.*, I, 3, 2, 1, 1, ad concl. Cf. également: « Pluralitas personarum cum unitate essentiae est proprium divinae naturae solius, cujus simile nec reperitur in creatura nec potest reperiri nec rationabiliter cogitari; ideo nullo modo trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam, rationabiliter ascendendo a creatura in Deum. Sed licet non habeat omnino simile, habet tamen aliquo modo quod creditur simile in creatura. Unde dico, quod philosophi nunquam per rationem cognoverunt personarum trinitatem nec pluritatem, nisi haberent aliquem habitum fidei, sicut habent aliqui haeretici; unde quae dixerunt, aut locuti sunt non intelligentes, aut fidei radio illustrati. Est alia trinitas appropriatorum, scilicet unitatis, veritatis et bonitatis, et hanc cognoverunt, quia habet simile ». *In sent.*, I, 3, art. un., 4.

l'existence des trois personnes distinctes lui semblent aisément acceptables lorsqu'elle est illuminée par la foi. Dès que nous sommes prévenus de l'existence de la Trinité, nous en retrouvons partout l'image. S. Bonaventure a consacré l'un de ses traités les plus caractéristiques à nous faire retrouver dans la quadruple lumière des arts mécaniques, de la connaissance sensible, de la connaissance philosophique et de la Sainte-Ecriture le dogme de la Trinité inscrit au fond de notre âme et dans chacune de ses opérations. La simple considération des arts mécaniques et de la manière dont l'œuvre sort des mains de l'artisan nous permet de concevoir la génération du Verbe incarné, c'est-à-dire l'union de la divinité et de l'humanité, et par conséquent l'essence même de la foi[1]. Nous retrouvons encore le rapport du Fils au Père dans le rapport de la parole à la pensée. Nous le retrouverons également dans cette illumination qu'est la philosophie naturelle. Car, les raisons intellectuelles et abstraites sont en quelque sorte intermédiaires entre les raisons séminales et les raisons idéales. Or, les raisons séminales ne peuvent se trouver dans la matière sans y engendrer aussi et y produire des formes. De la même manière les raisons intellectuelles ne peuvent exister dans la pensée sans que la parole ne s'y engendre. Il faut donc admettre que les raisons idéales ne peuvent exister dans la pensée de Dieu sans que le Verbe divin ne soit engendré par le Père, car, si la convenance d'un tel rapport convient à la dignité d'une simple créature, à plus forte raison convient elle à la perfection de Dieu[2]. Et ce ne sont pas seulement des raisons de convenance qui nous invitent à admettre la Trinité, ce sont également des raisons de nécessité qui nous contraignent à reconnaître qu'il doit y avoir en Dieu trois personnes distinctes, ni plus, ni moins. La parfaite simplicité de Dieu ne permet, en effet, la distinction des personnes que selon l'ordre de l'émanation; or, il n'y a que deux ordres d'émanation possibles: la génération et la procession; il ne peut donc y avoir plus de trois personnes. Mais

---

1 « Considerantes igitur illuminationem artis mechanicae quantum ad operis egressus intuebimur ibi Verbum generatum et incarnatum, id est Divinitatem et humanitatem et totius fidei integritatem. » Voir toute cette comparaison *De red. art. ad theol.*, 12.

2 « Praedicat igitur tota naturalis philosophia per habitudinem proportionis Dei verbum natum et incarnatum, ut idem sit alpha et omega, natum scilicet in principio et ante tempora, incarnatum vero in fine saeculorum. » *Ibid.* 16 et 21.

il ne saurait non plus y en avoir moins; car, la béatitude parfaite exige l'amour et l'accord dans ce même amour, de même que la souveraine perfection suppose une double émanation, l'une de nature et l'autre de gratuite générosité; or, dans l'un et l'autre cas il faut nécessairement trois personnes. La raison avertie par la foi trouve donc de quoi se satisfaire dans la considération du mystère de la Trinité [1].

Lorsqu'on rapproche, pour les comparer, tous les traits caractéristiques de cette théorie de la connaissance humaine, on découvre aisément qu'ils ont tous été choisis et ajustés en vue de produire une impression unique: celle de la proximité de Dieu et de l'extrême facilité qu'il y a pour l'homme à le découvrir. « Il appert donc, conclut S. Bonaventure à la fin d'un de ses traités, comment la sagesse multiforme de Dieu, qui nous est transmise limpidement dans la sainte Ecriture, se cache sous toute connaissance et sous toute chose. On voit aussi comment toutes les connaissances se mettent au service de la théologie, et c'est pourquoi elle-même emprunte des exemples et se sert d'expressions qui appartiennent à tous les genres de connaissances. On voit enfin combien large est la voie illuminative et comment Dieu lui-même se cache à l'intérieur de tout ce que nous sentons ou connaissons. Et c'est là le fruit de toutes les sciences, que par elles la foi soit édifiée, que Dieu soit honoré, que les mœurs soient réglées, que l'on y puise enfin les consolations qui se trouvent dans l'union de l'époux et de l'épouse. Or, cette union ne se consomme que par la charité, et c'est vers la charité que tend la sainte Ecriture tout entière. C'est donc vers la charité que tend toute illumination descendue d'en haut; et sans elle toute connaissance est vaine, car on ne parvient jamais au Fils sans passer par le Saint-Esprit, qui nous enseigne toute vérité, et qui est béni dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il [2].» Sous le chapeau de cardinal et la dignité du général de l'ordre Franciscain, Frère Bonaventure a bien gardé l'esprit du Poverello qui « se réjouissait tant, intérieurement et

---

« Dicendum quod sicut fides catholica dicit, ponere est tantum tres personas, non plures nec pauciores. Et ad hoc sumitur ratio necessitatis et congruitatis. Ratio utique necessitatis, quare non possunt esse pauciores quam tres, est summa beatitudo et summa perfectio... item ratio necessitatis quare non possunt esse plures est summa simplicitas... » *In sent.*, I, 2, art. unic. 3.

[2] *De reduct. art.*, 26.

extérieurement, de toutes les choses créées, que lorsqu'il les touchait ou les regardait, son esprit semblait être, non plus sur la terre, mais au ciel ».

Il est clair, dès lors, que l'intensité et la profondeur de ce sentiment religieux, la violence du désir qui poussait S. Bonaventure à chercher et à découvrir Dieu partout, ne pouvaient s'accommoder avec une égale facilité de n'importe quel système philosophique. S. Bonaventure n'a pas été le défenseur zélé et le propagateur fervent des doctrines traditionnelles, simplement parce qu'elles étaient traditionnelles; il s'est attaché à elles de toute son âme parce qu'elles lui paraissaient seules capables de maintenir entre l'homme et Dieu le contact dont sa piété mystique éprouvait le besoin. Si l'on ne sent pas d'abord les exigences toutes particulières de l'âme franciscaine en matière de dévotion et de vie intérieure, on se condamne d'avance à prendre pour des disputes de mots et des subtilités d'école des controverses où chaque doctrine est une forme définie de la vie religieuse et de la foi qui cherche à se justifier et à se fonder.

II

LA RÉFORME ALBERTINO-THOMISTE ET LA CONSCIENCE RELIGIEUSE

> « *Competit animis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur.* »
>
> S. Thomas, *Sum. theol.*, I, 55, 2.

Pour qui s'en tient à l'apparence extérieure et à la lettre même des formules, il n'y a rien de changé lorsqu'on passe de S. Bonaventure ou des « rationalistes chrétiens » à Albert le Grand ou à S. Thomas. Comme leurs contemporains ou leurs prédécesseurs augustiniens, les deux grands dominicains sont avant tout et essentiellement des théologiens. Ils reprennent même volontiers à leur compte la formule dont S. Pierre Damien avait fourni les éléments, et dont Grégoire IX avait fait comme le programme de la jeune université de Paris: la fin de la science théologique n'est pas dans les autres sciences; c'est elle, au contraire, qui est la fin des autres sciences, et elles doivent se considérer comme ses servantes. Albert le Grand pense, exactement comme S. Bonaventure, que c'est la con-

naissance théologique que nous poursuivons à travers toutes les autres connaissances ; elle seule est donc libre et les autres sciences la servent ; c'est elle qui est la maîtresse et qui passe partout la première[1]. Saint Thomas d'Aquin n'hésite pas plus que son maître a rappeler les autres sciences au rôle de servantes de la théologie : *aliae scientiae dicuntur ancillae hujus : Proverb. 9. Misit ancillas suas vocare ad arcem* [2]. Mais il reste à savoir si la formule officielle recouvre, ici et ailleurs, la même doctrine. C'est ce que nous allons examiner en définissant la situation faite par la théologie à la philosophie dans les systèmes d'Albert le Grand et de S. Thomas.

On peut dire que jusqu'à l'intervention d'Albert le Grand, le sentiment d'une différence entre la philosophie et la théologie n'était pas chose inconnue chez les théologiens catholiques. On savait, et S. Anselme l'avait clairement affirmé, que la philosophie argumente au nom des principes de la raison, alors que la théologie argumente au nom des principes de la révélation. Mais l'illusion qui leur était commune consistait à croire qu'une démonstration rationnelle nécessaire reste encore possible à l'intérieur de problèmes dont les données ne peuvent être fournies que par la révélation. Tout se passait, en somme, comme si la raison humaine était capable de prouver des connaissances qu'elle était incapable d'acquérir. Cette confusion, dans laquelle nous avons vu tomber successivement S. Anselme, Abélard et S. Bonaventure, provenait de ce que la distinction entre le domaine de la philosophie et celui de la théologie était sentie et devinée plutôt que définie. Et elle ne pouvait pas être rigoureusement définie avant qu'une doctrine de la connaissance résolument empiriste ne fût venue clore toutes les issues par où la pensée humaine tentait perpétuellement de s'échapper pour rejoindre l'intuition du divin.

A partir d'Albert le Grand le problème va se poser d'une

---

1 « Ad hoc dicendum, quod est finis intra et finis extra. Finis intra in ipsa scientia est, et finis extra in sciente. Et sicut probatum est in primis rationibus, impossibile est, quod haec scientia (scil. theologia) finem in aliis scientiis habeat, sed ipsa finis aliarum scientiarum est, ad quam omnes aliae referuntur ut ancillae. Et hoc modo libera est : omnibus enim existentibus et suffragantibus nobis et ad voluptatem et ad necessitatem, ista post omnia habita et in omnibus habitis quaeritur : et ideo libera est, et domina est, et sapientia, et in omnibus potior. » Alb. le Grand, *Sum. theol.*, I, 6, ad solut. (*Opera*, édit. Borgnet, t. 31.)

Sum. theol., I, 1, 5, ad *Sed contra*.

manière toute nouvelle. L'inquiétude qui tourmentait ses prédécesseurs était la crainte de démontrer tant de vérités théologiques que la foi et les mérites qu'elle entraîne en fussent compromis. C'est pourquoi leur préoccupation constante était de trouver une connaissance mixte, et comme une formule d'adhésion, dans laquelle la raison et la volonté auraient également leur part. Or, Albert le Grand déclare au contraire que la foi et la raison s'excluent mutuellement; on ne peut pas croire ce que l'on sait, et là où l'un de ces deux genres de certitude s'installe, l'autre ne saurait trouver place. Il est légitime, et même il est nécessaire en règle générale de commencer par croire les vérités, mais à partir du moment où nous avons réussi à démontrer rationnellement certaines d'entre elles nous ne les croyons plus, nous les savons. Un bon philosophe ne croit donc pas que Dieu existe, il le sait. Mais comme nous savons d'avance que nombre de vérités de foi ne seront jamais démontrées, parce qu'elles ne sont pas rationnellement démontrables, nous ne craignons plus de voir s'évanouir le mérite de la foi. Il y aura toujours de l'inconnaissable et du mystère, il y aura donc toujours des mérites à acquérir [1].

S'il en est ainsi la philosophie et la théologie, quelles que puissent être leurs relations de fait et l'aide qu'elles se prêtent dans certains cas, doivent être considérées comme différant *toto genere*. Ce ne sont ni des connaissances ni des sciences de même ordre. Il y a entre elles au moins cinq différences, et l'on pourrait en assigner nombre d'autres. La première est dans le rapport de chacune de ces sciences à celui qui la possède: la connaissance naturelle et philosophique dépend de la raison, la connaissance de la foi est supérieure à la raison. Une deuxième différence réside dans les principes sur lesquels se fondent ces deux connaissances. Dans la connaissance naturelle on s'appuie sur des principes connus par soi; c'est ce que l'on fait lorsqu'on déclare, par exemple, qu'il est de l'essence du premier principe de ne pas tenir son être d'autrui, que les autres choses doivent en tenir le leur, qu'il n'a pas eu de commencement parce que cela supposerait qu'il a eu une cause, qu'il ne peut pas être

1 « Fides et scientia sunt de eodem, non secundum idem: et ideo unum non evacuat aliud, et ideo concedo rationes primo inductas... » etc. « Ad aliud dicendum quod hoc modo quo fides est de articulo illo non potest esse scientia vel ratio de eodem. » A. le Grand, *Sent.*, III, 24, 9, ad sol. et ad 2m. Voir les textes cités par Heitz, p. 142, notes 1, 2, 3.

mû par autrui, et autres principes du même ordre. Dans la foi, au contraire, la connaissance se fonde sur une lumière infuse, qui est un don du Saint-Esprit, ou sur une révélation orale comme celle de l'Ecriture; or, le don du Saint-Esprit nous incline et nous guide vers Dieu sans que la raison ait à justifier ce mouvement; et quant à la révélation *ex auditu,* le fait même que sa transmission a été nécessaire montre bien que nous n'en rejoindrons jamais le contenu au moyen de la raison; on peut argumenter pour nous en faciliter la croyance, mais on ne réussira jamais à le prouver[1]. La foi entraîne donc la conviction plutôt en engendrant l'amour dans la volonté qu'en fournissant des preuves à la raison. La troisième différence réside dans la cause de la connaissance. La cause de la connaissance rationnelle se trouve dans l'essence des choses créées auxquelles la raison s'applique; la cause de la foi est au contraire la vérité première qui en est l'origine et la fin. La cinquième différence se trouve dans le sujet où résident ces deux genres de connaissance; la foi se fonde sur l'intellect affectif, c'est-à-dire sur l'intellect en tant que son adhésion est décidée par des motifs surtout affectifs et volontaires; la science de la raison naturelle réside au contraire dans l'intellect spéculatif, c'est-à-dire sur l'intellect en tant qu'il exerce ses fonctions de connaissance pure [2]. La théologie, nous dit Albert le Grand, est donc une science séparée des autres sciences quant aux principes sur lesquels se fondent ses raisonnements [3]. Il est trop évident que la réciproque

---

1 « Quaedam fides est ex auditu et quaedam est charisma Spiritus Sancti; illa quae est ex auditu, potest habere rationem inductivam, non probativam; non ut quis consentiat, sed ut facilius consentiat ei, cui tamen per affectum est inclinatus et paratus consentire. Charisma autem est lumen infusum tendens in primam veritatem, et haec non habet rationem inducentem, ut ita dicam. » *Sent.*, III, 24 A, 1.

2 « An ista cognitio naturalis differt a cognitione fidei?... dicendum quod istae cognitiones in quinque differunt ad minus, etsi in multis aliis differentia possit assignari. Prima differentia est in comparatione scientiae ad scientem: quia processus naturalis subest rationi, fidei autem processus, est supra rationem. Secunda differentia est in principiis in quibus accipitur cognitio ipsa: quia illa in naturali cognitione sunt principia per se nota... : sed in fide est lumen infusum quod informando conscientiam, rationem convincit magis ex amore quodam voluntatis, quam ex probatione rationis. » *Sent.*, I, 3, a, 4, ad sol. Cf. le texte de la *Sum. theol.*, I, 3, 15, 3, 1.

3 « Utrum theologia sit scientia ab aliis scientis separata?... Quod concedendum est, et dicendum, quod haec scientia separatur ab aliis subjecto, passione et principiis confirmantibus ratiocinationem... Principio vero, quia

est vraie. Cette décision ferme que vient de prendre Albert le Grand sépare la philosophie en même temps que la théologie, et cette séparation marque le premier pas de la philosophie sur la longue route de sa libération.

C'est donc dans la pensée d'un théologien médiéval que la raison se trouve ramenée pour la première fois à l'intérieur de ses limites et rétablie par là même dans une partie de ses droits. Au point de vue de la fermeté inébranlable de l'assentiment, il n'y a pas de certitude plus solidement assise que celle de la foi. Elle se fonde sur l'autorité de Dieu, et toute affirmation que certifie une telle garantie peut se considérer comme au-dessus de toute contestation. Mais en tant que connaissance humaine, la foi est une connaissance d'ordre inférieur. C'est un fait que nous sommes des animaux doués de sens et que nous tirons nos connaissances proprement dites de notre sensibilité; la foi qui nous impose l'acceptation de ce que notre raison ne peut atteindre est donc pour nous une connaissance aussi peu satisfaisante que possible [1], et, dans notre état actuel, la vision béatifique est la connaissance la moins certaine de toutes. C'est donc une conscience déjà vive de ce que peut être la certitude rationnelle — *certitudo rationis quasi arguentis* — qui conduit Albert le Grand à considérer philosophie et théologie comme deux sciences séparées. Et c'est ausi pourquoi l'argument d'autorité, souverain et décisif en théologie, ne lui paraît avoir qu'une très médiocre valeur philosophique. L'autorité de Dieu est souveraine, et la théologie tout entière s'appuie sur elle; mais l'autorité humaine est faillible, et la philosophie s'appuie toute entière sur la raison [2].

---

quod in ista scientia probatur, per fidem quae articulus est qui creditur, vel antecedens fidem, quod est Scriptura, vel per revelationem probatur ut principium. Quod autem in aliis scientiis probatur, probatur per principium quod est dignitas, vel maxima propositio. » *Sum. theol.*, I, 1, 4, sol. Voir *ibid.*, ad 3m la distinction entre la révélation par lumière naturelle et par lumière surnaturelle: « primum (lumen) relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis.»

1 « Certitudo autem quae est quoad nos, ex notioribus est quoad nos, secundum quod animales sumus enutriti sensibus, ut dicit Augustinus. Et hoc modo nihil prohibet cognitionem per naturales rationes esse certissimam, et post hoc cognitionem fidei, et minime certam eam quae est facie ad faciem. » *Sum. theol.*, I, 3, 15, 2, ad sol.

2 « A 4m dicendum, quod in theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis. Unde Augustinus in lib. I sup. Genes. dicit,

On ne s'étonnera donc pas que toute prétention à découvrir la démonstration nécessaire de la Trinité des personnes divines s'évanouisse définitivement. Les philosophes païens n'ont jamais pu connaître l'existence de la Trinité par les seules ressources de la lumière naturelle [1]. Albert le Grand en est encore plus convaincu que S. Bonaventure ; ils ont tout au plus connu les attributs communs appropriés [2], car il n'y a aucune raison nécessaire de la trinité qui nous soit accessible. Les philosophes ne l'ont pas connue, parce que la connaissance de la raison purement naturelle se fonde sur certains principes évidents et que la connaissance de la Trinité est en opposition avec ces principes : *cognitio illa oppositionem habet ad principia quibus intellectus accipit scientiam.* Pour le philosophe il est évident qu'une seule nature numériquement indivisible ne peut pas avoir plusieurs sujets ; il est également certain pour la raison naturelle que celui qui engendre de sa propre substance et celui qui s'en trouve engendré ne peuvent exister simultanément ; que tout ce qui est engendré est en puissance avant d'être en acte ; or, tous ces principes, qui sont les fondements de la science selon la raison naturelle, sont opposés à la distinction des personnes dans la Trinité[3]. Quant aux raisons nécessaires dont parlent S. Anselme, Hugues de S. Victor et S. Bonaventure, elles existent certainement en Dieu, mais elles nous sont inaccessibles. Que les philosophes aient connu les attributs communs appropriés, c'est ce qui ne les avançait guère. Ils possédaient bien la connaissance des attributs, et ils auraient pu les approprier s'ils avaient connu l'existence des trois personnes divines, mais comme ils l'ignoraient, cette attribution leur est demeurée impossible. Ce n'étaient donc en réalité pour eux que des attributs virtuellement appropriés, et s'ils se trouvaient assez proches de la Trinité, c'était sans le savoir. L'appropriation des attributs aux propres n'est possible que par la

---

quod « major est scripturae auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas ». In aliis autem scientiis locus ab auctoritate infirmus est, et infirmior caeteris, quia perspicacitati humani ingenii quae fallibilis est, innititur. Propter quod Tullius in libro de *Natura deorum,* deridens scholam Pythagorae dicit, quod « de nullo quaerebat rationem aliam nisi quod ipse dixit: *ipse* autem erat Pythagoras ». *Sum. theol.* I, 1, 5, 2, ad 4m.

[1] *Sent.*, I, 3, F. 18 ad sol. *Sum theol.*, I, 3, 13, 3.

[2] « Aristoteles non intelligit Trinitatem nisi forte per appropriata. » *Sent.*, I, 3, F. 18, ad 1m.

[3] *Sent.*, I, 3, F, 18 ad sol.

foi[1].Ce qui est vrai de la connaissance des attributs est vrai de toutes les raisons que l'on déclare être nécessaires. Elles le sont assurément, mais elles sont également surnaturelles et divines; ces raisons nous demeurent donc inconnues et la raison naturelle ne saurait les atteindre[2]; cela revient à dire que, par rapport à nous, les raisons nécessaires de la Trinité n'existent pas.

Sur tous ces points S. Thomas est resté le fidèle disciple de son maître Albert le Grand. Il pense, lui aussi, que la philosophie et la théologie sont des sciences formellement différentes[3], qu'il est impossible de croire et de savoir la même chose en même temps et sous le même rapport [4] et qu'enfin la Trinité échappe aux prises de la connaissance naturelle. A la vérité, S. Thomas paraît éviter intentionnellement de dire avec Albert le Grand qu'il y a opposition entre le dogme de la Trinité et les principes de la raison naturelle. Son argument favori est que nous ne connaissons Dieu que par ses effets; or, les trois personnes de la Trinité sont indivisément la cause commune des choses créées; donc, il nous est impossible de découvrir, en partant des créatures, qu'il existe un seul Dieu en trois personnes distinctes[5]. Une comparaison assez curieuse nous permet de découvrir, dans ce cas concret, quelle certitude comparative S. Thomas accordait à des connaissances de nature assez différente. Il s'agissait, pour S. Thomas, de répondre à son tour aux textes inévitables empruntés à Richard de S. Victor. Y a-t-il, oui ou non, des raisons nécessaires que l'on puisse alléguer en faveur de la Trinité? S. Thomas répond en distinguant deux ordres de raisons. Dans certains cas il est possible de fournir une raison qui démontre suffisamment une vérité fondamentale. C'est ainsi que, dans les sciences de la nature, ou peut fournir une raison suffisante pour prouver que le ciel est animé d'un mouvement uniforme. Mais il existe un autre genre de

---

1 *Sent.*, I, 3, F, ad Object. *Sum. theol.*, I, 3, 13, 3, ad 9m.

2 « Ad dictum Richardi dicendum, quod licet rationes necessariae sint ad distinctiones personarum, tamen illae sunt supernaturales et divinae; et ideo solo lumine naturali inveniri non possunt. » Sum. theol. I, 3, 13, 3, ad obj. 3. « Ad dictum Richardi dicendum est, quod nihil prohibet ad aliquod creditum rationes esse necessarias, sed illae divinae sunt et nobis ignotae, et ideo inquiri non possunt. » *Sum theol.*, I, 3 ,15, 3, 2 ad Obj.

3 *Cont. Gent.*, II, 4.

4 *Quaest. de Veritate*, XIV, 9, ad Resp.

5 *In Boët. de Trinitate*, I, 4, ad Resp. *Sum. theol.*, I, 32, 1, ad Resp.

raisons, qui ne sont pas des démonstrations suffisantes de certaines vérités fondamentales, mais qui montrent l'accord des faits avec une vérité déjà établie. Tel est le genre de vérité que possède la théorie des excentriques et des épicycles en astronomie. Ces raisons admises on peut justifier les apparences sensibles que présentent les mouvements célestes, et cependant on ne peut pas dire que de telles raisons soient des preuves suffisantes, parce qu'il serait peut-être possible de rendre compte des phénomènes au moyen d'autres raisons. On peut prouver l'existence de Dieu ou son unité par des raisons du premier ordre; mais les raisons que l'on allègue en faveur de la Trinité appartiennent au second. C'est-à-dire que, la Trinité étant déjà posée, ces raisons s'accordent avec elle, mais elles ne nous permettraient pas de la poser[1]. En d'autres termes, il n'y a pas de raisons démonstratives à fournir de la Trinité; on peut seulement en apporter quelques raisons, qui ne sont aucunement nécessaires, et qui ne sembleront même pas très probables, à moins que l'on ne soit déjà croyant: *et nullo modo potest demonstrative probari, quamvis ad hoc aliquales rationes non necessariae, nec multum probabiles nisi credenti haberi possint*[2].

Nous sommes donc déjà très loin de la confiance ingénue des augustiniens dans la possibilité de justifier rationnellement les dogmes. Mais Albert le Grand et S. Thomas iront plus loin; leur respect pour les exigences de la raison en matière de démonstration rationnelle est si profond qu'ils n'hésiteront pas à transformer en vérité de foi ce que tout le monde considérait depuis des siècles comme une vérité philosophique. C'est un devoir impérieux que de

---

1 « Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans; quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia; sed secundo modo se habet ratio, quae inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. » *Sum. theol.*, I, 32, 1, ad 2m. La fin de l'article répond aux raisons alléguées par S. Bonaventure.

2 *In Boet. de Trinit.*, I, 4, ad Resp. Contre l'autorité de R. de S. Victor, *ibid.*, ad 7m. Sur les multiples insuffisances des appropriations aux personnes divines, *Sum. theol.*, I, 39, 8.

distinguer nettement les deux domaines là où il y a lieu de les distinguer. Présenter à des fidèles un article de foi comme une vérité démontrée serait peut-être sans grand inconvénient; le fidèle croit déjà et il ne croit pas en vertu d'une preuve, puisqu'au contraire la preuve stricte exclurait la foi. Mais la confusion est dangereuse et peut engendrer des conséquences funestes lorsqu'on la commet vis-à-vis des infidèles. S'adresser à un adversaire qui ne croit pas, et vouloir lui démontrer les articles de foi par des raisons qui ne sont pas contraignantes, c'est se couvrir de ridicule. On l'invite à penser, en effet, que notre foi n'a pas d'autre fondement que des raisons de ce genre[1]. *Cedit in irrisionem infidelium:* il faut arriver à cette expression après avoir traversé les volumes de discussions imperturbablement objectives de S. Thomas, pour sentir quelle indignation et quelle sourde colère elle recouvre. C'est un fait digne de remarque et bien significatif que S. Thomas, ce théologien, s'indigne contre d'autres théologiens, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est que la raison. Sans doute, ce n'est pas pour la raison seule que S. Thomas éprouve ces inquiétudes, et il tremble surtout pour la foi, compromise et ridiculisée par ses apologistes ignorants. Mais ses craintes et son indignation elle-même ne s'expliqueraient pas sans la conscience profonde et la connaissance définie des exigences de la raison naturelle en matière de preuve.

La sensibilité de S. Thomas sur ce point est si vive que nous retrouvons des expressions de menace, et comme de défi, dans l'opuscule qu'il a consacré au problème de l'éternité du monde. *De aeternitate mundi contra murmurantes*; de l'éternité du monde, contre les mécontents, voilà quel est le titre de l'œuvre. C'est qu'il s'agit, ici encore, de ne pas nous laisser imposer de pieux sophismes comme autant de démonstrations, et qu'en ce qui concerne le problème particulier de l'éternité du monde, on pouvait légitimement admettre qu'il était depuis longtemps tranché. La question de savoir si le monde existe de toute éternité, où s'il a été créé par Dieu dans le temps, avait été

---

1 « Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitamur, et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare, nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Apud alios sufficit defendere non esse impossibile, quod praedicat fides. » *Sum. theol.*, I, 32, 1, ad Resp.

abondamment discutée par les philosophes et théologiens arabes ou juifs. Moïse Maïmonide s'était arrêté à une ingénieuse solution du problème qui ménageait également les intérêts de la raison et les intérêts de la foi. Selon le philosophe juif, les sept démonstrations d'Aristote en faveur de l'éternité du monde ne sont pas démonstratives, et Aristote reconnaît d'ailleurs lui-même qu'il n'a pas réussi à prouver rigoureusement sa thèse. D'autre part, on ne peut pas non plus démontrer que le monde ait été créé dans le temps. Il reste donc que la création du monde soit un article de foi, dont nous acceptons la vérité en nous fondant sur le témoignage de la révélation interprétée en son sens littéral. Albert le Grand adopte sur ce point une position très analogue à celle de Maïmonide. Ce qui le frappe tout particulièrement, c'est la démonstration en quelque sorte expérimentale, fournie par l'histoire de la philosophie, de l'impossibilité qu'il y a pour la raison naturelle à prouver une pareille thèse. Si la création était rationnellement démontrable. les philosophes l'auraient certainement découverte, et le fait que les philosophes n'ont pas eu l'idée d'une pareille vérité montre bien qu'elle échappe aux prises de notre raison. Le véritable principe rationnel, auquel recourt spontanément la pensée philosophique lorsqu'elle veut rendre compte de l'apparition des choses, c'est que rien ne naît de rien. Or, un tel principe est la négation radicale de toute création. On doit donc reconnaître que ce n'est pas une vérité rationnelle, mais un article de foi que nous formulons, lorsque nous répétons avec le symbole de Nicée: « Je crois en un seul Dieu, le Père tout puissant, qui a fait le ciel et la terre ». On peut apporter des raisons vraisemblables en faveur de cette thèse, mais on ne peut pas en fournir de démonstrations suffisantes, et c'est un fait qu'aucun philosophe ne l'a jamais démontrée[1].

---

[1] « Nobis autem videtur mirabile, eo quod non possumus in id, quia non subjacet demonstrationi rationis; et ideo etiam philosophi non cognoverunt ipsum, nisi forte aliquis ex dictis prophetarum; sed per demonstrationem nullus unquam investigavit ipsum.» *Sent.*, II, 1, 8, ad sol. » Illi enim (Philosophi) non dicunt esse creatum, nisi quod ante se non praesupponit aliud, sicut ens et unum: quod autem ante se supponit aliquid, non dicunt esse creatum, sed factum per informationem; creationem autem secundum quod fit ex puro nihilo, per rationem cognoscere non potuerunt. Non enim cum sit entis creati, decurrit nisi de ente in ens, de principio, scilicet in principiatum, et non potest se fundare in non ente. Et ideo, ut dicit Aristoteles in primo Physicorum, omnes Philosophi convenerunt in hoc, quod ex nihilo

S. Thomas d'Aquin reprend à son tour, et il défend plus énergiquement encore la même position. On ne peut prouver par voie démonstrative, ni la création du monde dans le temps, ni son éternité. Pour démontrer la création du monde dans le temps on doit nécessairement chercher, soit en Dieu, soit dans les choses, la raison première d'une telle création. Or, si l'on se place au point de vue des choses, il est impossible de démontrer qu'elles aient eu un commencement. Le principe de toute démonstration relative à une chose réside, en effet, dans l'essence de la chose. Or, tout ce qui existe, si on le considère du point de vue de son essence, est indifférent au temps; l'espèce et la définition de l'espèce ne comportent jamais l'existence en tel ou tel moment particulier; les essences, commes telles, sont universellement et éternellement valables. Il n'y a donc rien dans la définition du ciel, de l'homme ou de la pierre, qui nous permette de démontrer qu'ils n'aient pas toujours existé. Mais il en est de même si l'on se place au point de vue de la cause, lorsque la cause est un agent volontaire. On ne peut assigner de raisons aux volontés de Dieu que pour ce qu'il est absolument nécessaire que Dieu veuille. Or, Dieu ne veut nécessairement que soi-même, et sa volonté à l'égard des créatures ne porte aucun caractère de nécessité. Il nous est donc impossible de démontrer que Dieu ait voulu ou n'ait pas voulu créer le monde. La seule manière dont nous puissions atteindre la connaissance de ces volontés divines est la révélation. Pour que nous sachions si Dieu a voulu ou non ce qu'il n'était pas obligé de vouloir il faut que Dieu lui-même nous dise s'il l'a voulu. La création du monde est donc pour nous un objet de croyance, ce n'est pas un objet de démonstration ou de science. Et il importe de le savoir pour que, là encore, nous n'allions pas entreprendre de démontrer une vérité de foi, en apporter des preuves insuffisantes, et fournir aux infidèles l'occasion de nous tourner en dérision, comme si nous fondions notre foi sur de pareilles raisons[1].

---

nihil fit. Propter quod etiam non acceptio intellectus humani, sed articulus fidei est quod dicitur in symbolo Nicaeno : « Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae. » *Sum. theol.*, I, 13, 53, I, ad obj. 4m.

1 « Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere, quae fidei sunt. » *Sum theol.*, I, 46, 2, ad Resp. La réponse fournie

Mais les conséquences de la réforme inaugurée par Albert le Grand et menée à bien par S. Thomas ne s'arrêtaient pas là. Non seulement elle interdisait à la raison naturelle toute démonstration en matière de foi, mais encore elle amoncelait comme à plaisir les difficultés autour de la connaissance réduite que nous pouvons avoir de notre créateur. Tout se passe comme si la préoccupation dominante de S. Thomas avait été de rétrécir le plus possible cette voie illuminative dont l'ampleur réjouissait le cœur d'un S. Bonaventure; et si l'on cherche la cause première de cette sévérité, on ne la trouve pas dans une modification quelconque de la conception traditionnelle de Dieu, on la trouve dans une modification profonde de la conception augustinienne de l'homme. Dieu est toujours le Père des lumières, et il n'est pas devenu plus avare de ses illuminations; mais l'homme s'est fait plus opaque, l'âme est devenue de moins en moins pénétrable à la lumière divine, et la raison en est qu'elle s'est comme éloignée de Dieu pour se river de plus en plus étroitement au corps. Albert le Grand entre le premier dans cette voie, non sans de nombreuses réticences et de multiples hésitations. La logique impitoyable de la nouvelle orientation philosophique exige le sacrifice de trop d'illusions consolantes pour que la conscience religieuse s'y résigne immédiatement. Mais S. Thomas fera ce qu'Albert le Grand n'avait pas osé faire: il interposera le monde sensible entre l'âme et Dieu.

Dans une doctrine comme celle de S. Bonaventure l'âme avait son maximum d'indépendance à l'égard du corps. En premier lieu, elle n'était pas forme pure, mais composée d'une matière spirituelle et d'une forme. Elle avait donc de quoi se suffire à elle-même selon les exigences de l'aristotélisme le plus rigoureux. En un certain sens la doctrine de la composition hylémorphique des anges et des âmes humaines avait pour résultat de les distinguer plus radicalement de Dieu. D'une part on posait Dieu dans son absolue simplicité, et d'autre part on posait la créature avec sa double composition d'essence et d'existence, de matière et de forme, comme caractérisée par une inévitable multiplicité. C'est pourquoi S. Bonaventure déclare que

---

par S. Thomas à l'objection des augustiniens, que si le monde a toujours existé il doit exister aujourd'hui une infinité d'années est tout à fait remarquable et hardie. Elle s'installe au milieu des questions averroïstes les plus brûlantes: « Et praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu. » *De aeternit. mundi contra murmur., Concl.*

même si la doctrine de la composition hylémorphique des anges n'est pas vraie, elle a au moins le mérite d'être moins dangereuse[1]. Mais en un autre sens, considérer l'âme comme composée de matière et de forme, c'était lui attribuer tout ce qu'Aristote exige d'une véritable substance. Forme simple, il lui faut une matière étrangère à laquelle s'unir pour qu'elle conquière sa pleine substantialité; composée de matière et de forme, elle est complète à elle seule, substantielle, et indépendante du corps auquel elle s'unit[2]. Il résulte en outre immédiatement de cette thèse, que tout composé s'explique par la présence d'une multiplicité de formes hiérarchisées. Dans un être tel que l'homme, il y a au moins deux formes: celle de l'âme, qui informe sa matière spirituelle, et celle du corps, qui organise la corporéité. Mais il y en a en réalité beaucoup d'autres. Puisque le corps dont l'âme est la forme est un corps déjà organisé, et capable d'exercer par lui-même ses fonctions végétatives, il faut bien lui attribuer les formes nécessaires à l'accomplissement de ces fonctions. Lorsque l'âme vient s'unir au corps pour le pénétrer de sa vie propre et former de l'union de ces deux substances une substance nouvelle, elle se subordonne ces formes multiples, complète leur action et confère au composé humain sa dernière perfection. Il ne s'agit pas ici de compromettre l'unité du composé humain, ni même de rendre moins intime l'union de l'âme et du corps; mais l'intimité de cette union, telle que S. Bonaventure la conçoit, et telle que sa doctrine des formes lui permet de la concevoir, laisse à l'âme toute son indépendance en mettant de son côté toute l'activité et toute la perfection. Lorsque l'âme s'unit au corps déjà organisé et lui donne sa forme la plus haute, elle cède assurément au désir de parfaire et d'achever ce corps, mais nous ne sommes pas en présence d'une substance incomplète qui attendrait du corps la possibilité de se réaliser complètement; nous sommes en présence d'une substance déjà complète, et supérieure, qui pénètre intimement une substance déjà complète, mais inférieure, la saisit du dedans et l'anime en quelque sorte comme Dieu l'anime elle-même[3].

---

[1] *In Hexaemeron*, IV: « Minus est periculosum dicere, quod angelus sit compositus, etiamsi verum non sit, quam quod sit simplex: quia hoc ego attribuo angelo, nolens ei attribuere quod ad Deum solum aestimo pertinere, et hoc propter reverentiam Dei ».

[2] S. Bonaventure, *Sent.*, II. 17, 1, 2, 2.

[3] *Sent.*, II, 26, 1, 2, 4.

Ces deux thèses sont donc étroitement associées dans la pensée de S. Bonaventure; et c'est le désir de sauvegarder l'illumination et l'immortalité de l'âme qui forme le lien de cette association. L'unité supérieure du composé humain doit être assurément maintenue, mais il ne faut pas oublier que ce composé se résoudra un jour en deux éléments de valeur très inégale et dont les destinées seront bien différentes. L'âme est destinée à l'immortalité et à la béatitude, et cette fin, qui est la sienne, rend compte de toutes ses propriétés. C'est parce que destinée à la béatitude qu'elle est immortelle; c'est parce qu'elle est immortelle, qu'elle est séparable du corps; c'est parce qu'elle est séparable du corps, qu'elle n'est pas seulement une forme, mais une véritable substance: *ex his apparet qualiter finis beatitudinis necessitatem imponit praedictarum conditionum ipsi animae ad beatitudinem ordinatae. Quoniam autem ut beatificabilis est immortalis; ideo, cum unitur mortali corpori, potest ab eo separari; ac per hoc non tantum forma est verum etiam hoc aliquid*[1]. Or, si l'âme est par elle-même une substance, le corps en est une aussi, et c'est ce qui retient S. Bonaventure d'affirmer l'unité de la forme dans le composé humain au moment même où il affirme le plus fortement l'unité du composé.

Albert le Grand semble avoir conservé quelques-uns de ces scrupules. Sur la question de la substantialité de l'âme il se sépare de la tradition augustinienne, et nie que l'âme soit composée de matière et de forme. L'âme est une créature; elle ne saurait donc prétendre à la parfaite simplicité de Dieu et, à ce titre, elle est composée métaphysiquement d'essence et d'existence; le *quod est* ne se confond pas en elle avec le *quo est*. Mais cette composition n'entraîne pas nécessairement la composition hylémorphique; Albert le Grand ne considère pas qu'une *materia* soit indispensable pour assurer aux anges et à l'âme un degré suffisant de substantialité[2]; il semble bien avoir hésité cependant à admettre l'unité absolue de la forme dans le composé humain. Sans doute, Albert le Grand n'admet en aucune façon la coexistence de plusieurs formes substantielles chez l'homme, mais il admet encore avec S. Bonaventure, que l'âme est la forme d'un corps déjà organisé; quant à savoir si et comment ces formes subsistent dans le composé final, c'est un point sur lequel il ne nous

---

1 *Breviloq.*, II, 9, 4—5.

2 *Sent.*, II, 2, 2; *Sum. theol.*, II, 4, 13, 1.

renseigne pas, faute sans doute d'avoir pris nettement conscience du problème et d'en avoir aperçu toute la complexité [1].

Avec S. Thomas d'Aquin, au contraire, nous n'avons plus aucune incertitude, et la rupture est complète entre le disciple d'Albert le Grand et la tradition. Le caractère « physique » de l'âme, et le rôle de « nature » qu'elle joue par rapport au corps humain, sont désormais affirmés aussi rigoureusement que possible. L'âme n'est plus conçue comme la forme d'un corps déjà organisé, mais comme la forme d'une matière qu'elle organise elle-même en corps. La corporéité d'un corps quelconque, y compris le corps humain, n'est pas autre chose que la forme substantielle qui le situe dans un certain genre et dans une certaine espèce. Il ne saurait donc y avoir diverses formes substantielles dans un seul et même être, l'une faisant de lui une substance, l'autre faisant de lui un corps ou un animal; une autre enfin le situant dans l'espèce de l'homme ou du cheval. Dès qu'une forme substantielle s'est emparée d'une certaine matière pour l'informer, toutes les formes ultérieures ne peuvent plus être que des formes accidentelles, incapables par conséquent d'engendrer une véritable substance. Ce qui est vrai des formes substantielles en général est vrai de la forme du corps en particulier; c'est l'âme humaine qui lui confère, complètement et à elle seule, toute son organisation [2].

S'il en est ainsi, la seule substance véritablement complète dont on puisse parler est celle que constitue le composé de l'âme et du corps. L'âme, prise en elle-même, est assurément une substance, mais elle n'est pas une substance complète. Pour S. Thomas d'Aquin, l'âme exclut radicalement la matière comme la forme exclut radicalement la puissance. Il est donc impossible de concevoir que l'âme, en tant qu'âme, soit composée de matière et de forme; elle est forme comme par définition [3]. Et c'est précisément parce que l'âme n'est que forme qu'elle ne suffit pas à constituer une substance complète [4]; on ne peut

---

1 Cf. sur l'incertitude qui subsiste dans la pensée de S. Bonaventure sur cette question, Ziesché, *Phil. Jahrb.*, 1908, pp. 168—169; sur celle d'Albert le Grand, Schneider, *Beiträge*, IV, 5, pp. 28—29.

2 S. Thomas, *Cont. Gent.*, IV, 81; ad *Quod vero.* Cette forme unique tient lieu de toutes les autres, parce qu'elle les contient *virtute.* Cf. *Sent.*, I, 76, 4, ad 4m. *Sum. theol.*, I, 76, 4, ad Resp.

3 *Sum. theol.*, I, 75, 5, ad Resp.

4 « Hoc aliquid potest accipi dupliciter. Uno modo pro quocumque subsistente; alio modo, pro subsistente completo in natura alicujus speciei.

pas faire abstraction de son union avec le corps lorsqu'on veut en donner la définition; il reste quelque chose du composé dans l'âme, alors même que la mort l'a séparée du corps, et bien loin de se réjouir d'être affranchie enfin d'une telle servitude, l'âme séparée conserve une disposition et comme une inclination naturelle à se réunir au corps. D'un mot l'âme humaine ne se trouve dans son état de perfection naturelle que lorsqu'elle est unie au corps: *anima non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita*[1]

De ce point de vue, l'âme ne nous apparaît donc plus comme une réalité capable de se suffire à elle-même; elle n'est qu'une partie de la nature humaine: *pars humanae naturae;* la seule réalité pleinement substantielle, c'est l'homme. Or, une pareille doctrine n'était pas seulement troublante par les conséquences indirectes qui pouvaient en résulter, et notamment en ce qui concerne l'aptitude de cette substance incomplète à subsister après la mort, mais elle était déjà troublante par elle-même, et par la situation toute nouvelle dans laquelle elle plaçait l'âme à l'égard de Dieu. Avec S. Thomas d'Aquin nous ne sommes plus en présence d'une âme légère et toujours prête à se détacher du corps pour remonter à Dieu; nous avons affaire avec une âme étroitement rivée au corps et lourdement lestée de matière. Leur rapport n'est pas plus intime peut-être qu'il ne l'était dans la doctrine de S. Bonaventure, mais il est autre. Chez S. Bonaventure une âme déjà complète en elle-même vient, par un désir de pure grâce, parfaire le corps organisé et l'élever à la dignité de corps humain. Chez S. Thomas, une âme, qui n'est pas une substance complète par elle-même, cherche à s'unir au corps, parce qu'elle en a besoin pour se réaliser dans toute sa perfection; elle s'y complait lorsqu'elle le possède, et, lorsqu'elle en est séparée, elle le regrette. Tous les problèmes que nous nous posions pour l'âme vont donc se poser désormais pour l'homme tout entier.

Et d'abord le problème de la connaissance. Il nous faut une théorie de la connaissance telle que ce soit bien l'homme, et non pas

---

Primo modo excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis. Secundo modo excludit etiam imperfectionem partis; unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo: sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid. » *Sum. theol.*, I, 75, 2, ad 1m.

[1] *Sum. theol.*, I, 90 4, ad Resp. Cf. I, 76, 1 ad 6m; Ia, IIae, 4, 5, ad 2m.

seulement l'âme qui connaisse. Or, nous n'avons guère le choix qu'entre deux solutions de ce problème. Ou bien notre intellect possède en soi des espèces intelligibles et par conséquent des connaissances innées, ou bien il est primitivement dépourvu de pareilles connaissances et il doit se les former avec l'aide des sens. Dans la première hypothèse, le corps ne sert à rien et ne contribue aucunement à la formation de nos connaissances; on peut même dire, au contraire, qu'il nous empêche de connaître, et que l'âme doit se détourner de lui pour apercevoir dans toute leur pureté les idées innées dont elle est naturellement pleine. Dans la deuxième hypothèse le corps est l'instrument nécessaire dont l'âme doit se servir pour acquérir des connaissances; bien loin d'être un obstacle, il est pour nous un auxiliaire indispensable et un aide dont nous ne saurions nous passer. Or, si l'âme est naturellement unie au corps, et si l'opération la plus haute de l'âme est la connaissance intellectuelle, il serait vraiment étrange qu'elle trouvât un obstacle à son opération la plus haute dans une union qui lui est naturelle et qui fait, en quelque sorte, partie de sa définition[1]. La nature même et l'étroitesse du lien que nous avons établi entre l'âme et le corps, nous contraint donc de refuser à l'homme les connaissances innées et de situer la connaissance sensible à l'origine de toutes nos idées. Nous ne nous élevons ici-bas jusqu'à l'intelligible que par l'intermédiaire du sensible, et il nous faut attendre la vie future pour qu'un autre mode de connaissance nous devienne naturel. Attribuer à l'homme des connaissances innées, c'est le confondre avec les anges; le platonisme est la théorie de la connaissance des intelligences séparées[2].

---

[1] « Praecipue autem hoc videtur inconveniens si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est, qu. 76, art. 1. Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. » *Sum. theol.*, I, 84, 3, ad Resp.

[2] « Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens... Et ideo necesse est, ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem; si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non

Appliquons cette doctrine à notre connaissance de l'existence de Dieu. Il apparaît immédiatement que la difficulté de l'acquérir va se trouver considérablement aggravée; l'ample voie illuminative que nous ouvrait si libéralement S. Bonaventure s'est brusquement rétrécie, et le rayon de lumière qui la traversait ne nous parvient plus que réfracté, presque éteint. Il parvient encore jusqu'à nous cependant, et l'on peut dire qu'en un certain sens la vérité selon laquelle notre âme juge de toutes choses, est la vérité première. Mais combien nous sommes loin de l'aisance avec laquelle le docteur Séraphique nous conduisait jusqu'à Dieu! Entre les anges et les hommes l'illumination divine subit une modification profonde; elle s'affaiblit et s'atténue tellement, pour s'adapter à l'être sensible que nous sommes, que nous ne pouvons plus y lire ces espèces intelligibles que le moindre des anges y discernait. Le rayon divin parvenait jusqu'à l'ange chargé d'espèces intelligibles qui constituaient pour lui autant de connaissances innées; lorsqu'il arrive à l'intellect agent de l'homme, le rayon divin n'apporte plus que la lumière vide des premiers principes, lumière si uniformément transparente que nous ne l'apercevrions pas en elle-même, et dont la présence est décelée par les premières conceptions qu'elle nous permet de former en abstrayant les espèces des choses sensibles.

Ce qui est vrai de toutes nos connaissances est vrai de celle de Dieu. Nous connaissons toutes choses grâce au reflet de la vérité première qui parvient jusqu'à nous, mais nous ne connaissons rien dans les raisons éternelles. Le seul innéisme dont on puisse parler à propos de l'homme est un innéisme virtuel qui serait incapable, si on le laissait éternellement à lui-même, de se découvrir un contenu[1].

---

oporteret, quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata. » *Sum. theol.*, I, 84, 7; I, 89, 1, ad Resp. Ia IIae, 6, 1 ad 2m.

[1] « Et secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. » *Quaest. disp. de Veritate,* X, 6, ad Resp. A compléter par ce texte: « Primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas ». *Ibid.*, XI, 1, ad Resp. Cf. I, 4, ad 5m.

Nous n'avons donc pas plus d'idée innée de Dieu que nous n'en avons d'aucune autre chose, et il nous faut nécessairement en démontrer l'existence à partir de ses effets. Mais les preuves thomistes de l'existence de Dieu ne sont pas remarquables simplement par leur contenu même, et par la préoccupation constante dont elles témoignent de prendre leur point de départ dans la réalité sensible. Le simple fait de leur existence n'est pas moins significatif que leur contenu. C'est à peine si l'on peut parler de preuves de l'existence de Dieu dans une doctrine comme celle de S. Bonaventure ou de S. Anselme. Pour ces docteurs Dieu est, ou bien déjà donné par la foi, ou bien immédiatement évident à la raison. S. Thomas au contraire, à la suite de son maître Albert le Grand, se refuse à partir de la foi et nous interdit toute connaisance spontanée de l'existence de Dieu; il nous faut donc désormais la conquérir et la démontrer par des preuves en règle. L'innéisme, lorsqu'on en développe logiquement les conséquences, dispense, en effet, de toute démonstration; un empirisme comme celui de S. Thomas exclut les intuitions directes et exige des preuves.

Le contenu de ces preuves est bien connu, et quoique les interprétations puissent différer en ce qui concerne tel ou tel de leurs détails, il est impossible que l'on ne s'accorde pas sur l'esprit qui les anime. Dans la pensée de S. Thomas les preuves de l'existence de Dieu ont manifestement une valeur contraignante. Chacune d'elle se fonde sur deux éléments dont la solidité et l'évidence sont également incontestables; une expérience sensible, qui peut être la constatation du mouvement, des causes, du contingent, des degrés de perfection dans les choses ou de l'ordre qui y règne; et une application du principe de causalité, qui suspend le mouvement à l'immobile, les causes secondes à la cause première, le contingent au nécessaire, l'imparfait au parfait, l'ordre à l'intelligence ordonnatrice. Il n'en reste pas moins vrai que le Dieu de S. Thomas est un Dieu démontré au lieu d'être un Dieu évident comme celui de S. Anselme ou de S. Bonaventure. Son idée n'est pas pour nous un principe, c'est une conclusion que nous gagnons laborieusement, grâce à la collaboration des principes premiers et de la connaissance sensible. La preuve par le premier moteur, *prima et manifestior via,* ne nous conduit elle-même à l'existence de Dieu, qu'à travers la discussion subtile et souvent délicate que poursuit la Somme contre les Gentils des conceptions aristotéliciennes sur la causalité et l'infini. S. Thomas nous a engagés dans la dialectique et, en niant l'illumination directe ou les

idées innées, il a brûlé nos vaisseaux. Puisque Dieu ne se fait pas connaître à nous par des espèces impresses, ni par une évidence naturelle, il ne nous reste plus d'espoir que dans le principe de causalité. La certitude rationnelle de l'existence de Dieu est donc suspendue désormais à celle de ce principe et à la légitimité de l'usage qu'en fait S. Thomas.

Lorsqu'on envisage sous cet aspect la réforme philosophique entreprise par Albert le Grand et S. Thomas, on ne peut qu'être stupéfait de la hardiesse dont les deux dominicains ont fait preuve et du succès qui devait couronner finalement leurs efforts. Bien loin que leur œuvre ait consisté, comme on le croit généralement, à falsifier plus ou moins consciemment la philosophie pour l'asservir à la théologie, elle semble bien plutôt avoir consisté à faire continuellement violence à la conscience religieuse de leur temps pour la plier aux exigences de la pensée philosophique. Pour S. Thomas d'Aquin, en particulier, tout se passe comme s'il avait toujours choisi ses solutions philosophiques selon la ligne de plus forte résistance théologique. Sans doute, les deux théologiens obéissent au mot d'ordre donné par les papes à l'Université de Paris: *philosophia ancilla theologiae*; mais on doit avouer qu'ils en apportent une interprétation tout à fait neuve et bien singulière. Pour mieux s'assurer les services de son esclave, la théologie vient de commencer par l'affranchir.

On nourrissait jusqu'alors cette consolante illusion, qu'il existait une Sagesse, sorte de champ commun à la philosophie et à la théologie, et que la raison, guidée par la foi, parcourait en tous sens. La révélation se présentait comme tellement raisonnable que les Prophètes et les Pères de l'Eglise pouvaient à bon droit considérer les philosophes païens comme leurs authentiques précurseurs. Les rêves d'expansion universelle de l'Eglise et de l'unification prochaine des hommes sous la commune doctrine de la foi se nourrissaient à leur tour de cette illusion. Si la révélation est intégralement justifiable, sinon intégralement intelligible, on peut conserver l'espoir de la faire universellement accepter. Or, nous savons désormais que philosophie et théologie ne se recouvrent pas. Les philosophes païens n'ont pas pressenti rationnellement le contenu de la révélation; nous ne pouvons pas même rendre suffisamment raison de ses mystères, nous qui en connaissons au moins la formule, et, chose plus grave, le plus grand service que nous puissions rendre à la foi vis-à-vis des infidèles est de ne pas la rendre ridicule en essayant de la démontrer.

La *Somme contre les Gentils* est précisément le modèle de cette apologétique nouvelle qui pousse aussi loin que possible la démonstration rationnelle en la rendant aussi difficile que possible, et qui s'arrête honnêtement lorsque la raison doit céder la place à l'autorité. Albert le Grand et S. Thomas ont fait le premier pas dans la voie qui conduisait à la dissociation de la Sagesse augustinienne en une théologie positive et une philosophie indépendante; ils doivent en recueillir l'honneur comme ils en portent la responsabilité.

Le contenu de la doctrine albertino-thomiste ne devait pas être moins déconcertant aux yeux des théologiens du XIII^e^ siècle que ne l'était son esprit. Il est tout d'abord évident, qu'à la différence d'un Jean Scot Erigène ou d'un S. Bonaventure, Albert le Grand et S. Thomas sont des hommes pour qui le monde extérieur existe. Et cela est peut-être encore plus vrai du maître que du disciple. Aux yeux d'Albert le Grand, l'univers interprété par Aristote vient de gagner du poids et d'acquérir de la réalité. Les choses ne sont plus pour lui cette gaze transparente qui nous dissimulait à peine le visage de Dieu; la nature n'est plus simplement un livre analogue à l'Ecriture Sainte, et comme un deuxième système de symboles dont le sens équivaudrait à celui de la Révélation. Albert le Grand s'intéresse à ce que les choses sont avant de s'intéresser à ce qu'elles représentent. Le vestige de Dieu est bien demeuré sur la surface de choses; mais qu'est-ce qu'un vestige, et que peut-on conclure d'une trace aussi légère? Le vestige que laisse le pied d'un homme dans la poussière n'est que la trace de la plante de ce pied et de ses doigts; il ne nous en représente ni la face supérieure, ni la structure intérieure, ni l'épaisseur, ni l'attache avec la jambe; à bien plus forte raison le vestige que laisse la plante d'un pied dans la poussière ne nous apprend-il rien sur l'homme auquel il appartient. Le vestige de Dieu dans les créatures n'est donc rien de plus qu'un signe grâce auquel on peut se former sur lui quelques connaissances probables[1]; mais

1 « Vestigium... proprie est impressio pedis in pulvere vel via molli. Et quia omnis impressio secundum tactum fit, omnis autem tactus secundum ultimum tangentis, ideo vestigium similitudo est ad ultimum quod est in pede, et hoc est planta pedis et digitorum. Quia autem hoc imperfecte repraesentat pedem, et imperfectius eum cujus est pes: spissitudinem enim pedis non repraesentat, neque lineamenta et figuras superiorum pedis nec interiorum... Et secundum hoc dicitur vestigium Dei in creaturis, signum scilicet quo probabiliter aliquid Dei cognoscitur. » A. le Grand, *Sum. theol.*, I, 3, 15, 1, 1, ad solut. Cf. *Sent.*, I, 3, F, 14, ad solut.

les choses en elles-mêmes méritent amplement déjà de retenir notre attention.

Et c'est pourquoi les contemporains d'Albert le Grand et de S. Thomas assistèrent à ce spectacle, si naturel pour nous, mais si nouveau et peut-être même si troublant pour certains d'entre eux, de théologiens de profession attelés à l'étude d'un philosophe païen et dissertant sur l'explication scientifique des phénomènes de la nature. Albert le Grand se donne comme tâche de rendre Aristote intelligible aux lecteurs latins et d'en apporter une exposition continue qui tienne lieu du texte original. Son œuvre est une véritable restauration de la philosophie aristotélicienne, où nous retrouvons, non seulement les traités connus d'Aristote, en nombre égal, et sous le titre même que le philosophe grec leur avait donné, mais où les livres perdus sont reconstitués, et ceux mêmes qu'Aristote n'avait pas eu le temps d'écrire, composés[1]. Si Albert le Grand veut nous donner une exposition continue d'Aristote dans le genre de celle d'Avicenne, S. Thomas veut nous en donner un commentaire littéral et explicatif dans le genre de ceux d'Averroès. Pour l'un et l'autre docteur il ne s'agit donc plus de se débarrasser aussi vite que possible des rudiments de l'art dialectique et de se plonger définitivement dans la théologie pure; jamais ils n'ont cessé d'étudier, de commenter et d'exposer Aristote; S. Thomas d'Aquin écrit ses commentaires sur le *De Coelo* et le *De generatione* pendant qu'il rédige la Somme théologique[2], et si la liste de leurs œuvres complètes inquiète le lecteur moderne par l'abondance des écrits théologiques, elle ne devait pas moins étonner leurs contemporains par l'abondance des écrits philosophiques. Il nous semble aujourd'hui fort naturel que deux dominicains, dont la fonction officielle était d'enseigner la théologie, et de transmettre la vérité révélée de Dieu, aient fait de l'étude et de l'interprétation d'un philosophe païen l'œuvre de toute leur vie; mais il est trop aisé de concevoir que les gardiens vigilants de la tradition théologique aient ressenti quelque inquiétude en voyant la concurrence faite par le texte d'Aristote au texte sacré, et que plusieurs d'entre eux en aient été profondément scandalisés.

Albert le Grand n'était d'ailleurs pas seulement un érudit, curieux de doctrines et de livres; c'était aussi un savant, curieux

---

1 Alb. le Grand, *Phys.*, I, 1, 1.

2 Mandonnet, *Chronologie sommaire*, pp. 150—151.

d'observations et de choses. Roger Bacon lui-même, si jaloux de la réputation d'Albert, reconnaît qu'il a beaucoup observé et n'a pas ménagé la dépense pour s'instruire; Albert le Grand déclare qu'il a fait de longs voyages pour trouver les minéraux sur lesquels il voulait expérimenter; qu'il s'est adonné à l'alchimie et en a étudié les transmutations pour s'instruire de leur nature et de leurs propriétés[1]; il insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de l'expérience qui nous permet seule d'aboutir à des conclusions certaines dans les sciences de la nature. Sans doute les exigences d'Albert le Grand en matière de vérification expérimentale ne sont pas encore très rigoureuses; il met imprudemment sur le même plan ce que des savants qu'il considère comme dignes de foi ont observé et ce qu'il a observé lui-même, et parmi les observations que lui-même nous dit avoir faites, il s'en rencontre de véritablement surprenantes[2]. Mais le plus surprenant de tout n'est pas qu'Albert le Grand ait commis des erreurs, c'est qu'il ait aperçu quelques vérités scientifiques. Le fait véritablement nouveau se trouve dans l'orientation même d'une telle curiosité, dans l'effort d'un savant qui consacre des volumes entiers à la description des minéraux, des plantes, des animaux et de l'homme, considérés non plus comme des vestiges ou des images de Dieu, mais comme des réalités intéressantes pour elles-mêmes. Ce théologien naturaliste devait apparaître aux théologiens augustiniens comme un paradoxe vivant. Et il faut avouer que la curiosité de S. Thomas fut moins vaste et moins éveillée que celle de son maître; Aristote remplace pour lui la nature; mais on ne doit pas oublier que l'opposition s'établissait bien moins alors entre une science livresque et une science des choses, qu'entre la direction

---

1 « Exul enim aliquando factus fui, longe vadens ad loca metallica, ut experiri possem naturas metallorum. Hac etiam de causa quaesivi in alchimicis transmutationes metallorum, ut ex his innotesceret aliquatenus eorum natura et accidentia eorum propria. » *De mineralibus*, III, 1, 1.

2 « Similiter autem hahynoz et yboz quem supra acontim vocavimus, pugnant ad invicem: et tanta est inimicitia harum duarum avium sicut quidam fingunt, quod etiam sanguis mortuarum permisceri et conjungi non potest, sed unus retrahitur ab alio. Et talis est horror inter pennas aquilae et anseris, quod una aquilae penna conjuncta multis pennis anseris consumit eas: et hoc jam sum expertus in pennis alarum, et forte similiter est in aliis pennis dictarum avium. Et dicitur similiter sic esse inter pilos lupi, et lanam ovis: sed hoc non sum expertus. » *De animalibus*, VIII, 1, 3; éd. Stadler, p. 581.

naturelle ou surnaturelle que suivaient les intérêts .Il s'agissait avant tout de savoir si l'on devait préférer la philosophie à la sagesse, et si le goût trop vif des choses de la terre ne risquait pas d'affaiblir en nous le goût des choses du ciel.

Moins inquiétant que son maître au point de vue de l'abus des sciences profanes, S. Thomas d'Aquin prenait largement sa revanche en ce qui concernait les doctrines métaphysiques. Albert le Grand avait toujours pris soin de rappeler au moins le principe de l'illumination divine. sans d'ailleurs lui attribuer d'autre effet que la connaissance des premiers principes. S. Thomas ne cherche aucunement à dissimuler l'indigence et la misère de cette illumination. A un univers transparent et dont les moindres parties sont comme pénétrées de signification divine, à une âme intimement illuminée par la lumière de Dieu, S. Thomas substitue un univers opaque et une âme obscurcie. Les tenants de la Sagesse augustinienne avaient continuellement leur Dieu à portée de la main; un regard jeté sur les choses, un effort sincère pour rentrer en eux-mêmes leur permettaient de le découvrir ou de le rencontrer. Dieu se faisait connaître à nous directement, par une action spéciale qu'il exerçait à cette fin sur notre intellect; nous démontrions son existence à priori, par une brève réflexion sur l'idée de son essence, et nous possédions naturellement cette idée même, née avec nous, comme un bien qui nous eut été dû. Avec S. Thomas d'Aquin, Dieu s'éloigne de notre intelligence; la voie illuminative se fait plus étroite et plus obscure; il nous faut renoncer à cette communication directe et à cette connaissance innée dont nous imaginions faussement que Dieu nous avait gratifiés; l'intellect humain doit péniblement s'en former une connaissance déficiente et misérable en interrogeant patiemment les choses sensibles. Et pourquoi renoncer à tant de beaux rêves? Au nom de quelle autorité la conscience religieuse devait-elle se persuader que les effusions et les consolations de la mystique n'étaient ni des connaissances ni des preuves? Au nom d'un païen, philosophe de génie, certes, mais qui avait vécu et pensé dans les ténèbres de la loi naturelle; au nom de cet Aristote qui, malgré toute sa science, ne savait pas sur Dieu ce qu'une humble femme du XIII[e] siècle en savait grâce à la révélation. Cette infériorité d'Aristote, tout le monde en avait alors conscience, et S. Thomas lui-même n'hésitait pas à la proclamer hautement[1]: *plus scit modo una*

1 Mandonnet, *Siger de Brabant,* I, p. 109, note 1.

vetula de his quae ad fidem pertinent quam quondam omnes philosophi; mais Aristote, à lui tout seul, savait plus de philosophie que tous les théologiens. Et voilà que les maîtres chargés d'enseigner la Sagesse divine se mettaient modestement à l'école de ce philosophe, prétendant bouleverser, au nom de son autorité, les fondements mêmes de notre vie intérieure. C'est à ce point de vue qu'il importe de se placer si l'on veut comprendre le sens profond de la réforme accomplie par Albert le Grand et S. Thomas, et le caractère dramatique de la crise que leur œuvre inaugurait.

Il ne suffit pas, en effet, d'invoquer la routine, la crainte naturelle des idées neuves, et le caractère traditionnel de toutes les écoles, pour expliquer l'opposition violente à laquelle les deux dominicains se heurtèrent. On en diminue singulièrement la portée lorsqu'on veut ne voir dans les attaques dont elle fut l'objet que l'expression d'une jalousie mesquine d'ordre à ordre, comme si les franciscains s'étaient trouvés humiliés de l'éclatant succès remporté par les dominicains. Le caractère de la crise brève, mais extêmement violente, ouverte par le thomisme est tout autre. Replacée dans l'ensemble de la pensée catholique on peut dire que la philosophie albertino-thomiste constitue la seule tentative de modernisme qui ait jamais réussi.

Remarquons d'abord, en effet, que la philosophie d'Albert et de S. Thomas n'était pas moins nouvelle et inouïe pour les dominicains que pour les franciscains. Avant elle l'augustinisme régnait en maître absolu sur l'enseignement, et comme S. Augustin n'avait même pas de concurrents on peut dire à la rigueur qu'il n'existait même pas d'école augustinienne. Les premiers maîtres dominicains, sans avoir constitué de synthèse doctrinale comparable à celle de S. Bonaventure[1], ne peuvent être rattachés cependant qu'au mouvement théologique désigné par le nom d'augustinisme. Une fois le thomisme constitué, les résistances auxquelles il se heurtera seront aussi bien dominicaines que franciscaines. Pour nous en tenir au fait le plus typique, c'est un dominicain, Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbery et primat d'Angleterre, qui dirigea le mouvement augustinien à Oxford et condamna trente propositions thomistes le

[1] R.-M. Martin, *Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne* (1229—1279), dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, Oct. 1920 (pp. 556—580).

18 mars 1277[1]. Mais il est certain que si la lutte doctrinale entre l'augustinisme et le thomisme ne s'explique pas suffisamment par l'opposition et la rivalité des deux ordres, elle y trouve du moins son expression la plus concrète et la plus saisissante. Si nous laissons de côté les violentes diatribes de certains franciscains « spirituels » qui furent des extrémistes même à l'intérieur de leur ordre[2], l'attitude d'un Jean Peckham, successeur de Robert Kilwardby comme archevêque de Cantorbery, nous paraît extrêmement instructive[3]. Lorsqu'on lit les instructions qu'il donne à son clergé ou les suppliques qu'il adresse au pape, on ne peut pas ne pas être frappé de l'inquiétude religieuse vraiment profonde qu'elles expriment et touché de ce qu'il y a de douloureux dans leur accent. Ce n'est pas de vanité blessée ni de jalousie qu'il s'agit ici; nous sommes en présence d'un homme qui redoute qu'on ne veuille lui arracher sa foi pour mettre une philosophie à sa place. Jean Peckham n'est le tenant obstiné de la pluralité des formes que parce que, du rapport défini par le philosophe entre l'âme et le corps, dépend en fin de compte toute la philosophie et toute la sagesse chrétienne. Avant d'être un dialecticien qui argumente, Jean Peckham est une conscience religieuse qui se défend.

Que déclare-t-il, en effet, dans ses lettres? Qu'il ne veut pas semer la discorde entre les ordres, et qu'il ne veut même pas les comparer, bien que certains dominicains proclament leur ordre plus savant que tous les autres et que l'ordre franciscain n'ait rien à redouter de la comparaison[4]. Mais il ajoute que la doctrine de l'unité de la forme, soutenue par frère Thomas d'Aquin, entraîne d'innombrables difficultés théologiques[5] et il déclare aux cardinaux de la curie romaine: « Nous vous écrivons ces choses pour que, si par hasard votre sagesse en entend parler, vous connaissiez la situation de fait dans son absolue vérité. Que la Sainte Eglise romaine daigne

---

1 *Chartularium*, I, p. 558.

2 Voir Mandonnet, *op. cit.* p. 96, note 1.

3 *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, édité par C.-T. Martin, Londres, 1884; et F. Ehrle, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, pp. 172—193.

4 Lettre du 7 déc., 1284; Ehrlé p. 179.

5 « Alia etiam inconvenientia sequuntur innumera ex hoc ipso. Fuit revera illa opinio fratris Thomae sanctae memoriae de Aquino... » Janvier 1285, p. 181.

considérer que la doctrine des deux ordres est actuellement en opposition presque complète sur toutes les questions dont il est permis de disputer; la doctrine de l'un de ces ordres, délaissant et, jusqu'à un certain point, méprisant les enseignements des Pères, se fonde presque exclusivement sur les opinions des philosophes, de telle sorte que la maison du Seigneur s'est remplie d'idoles et de la langueur qu'engendrent les disputes; qu'elle considère enfin quel péril une telle doctrine constitue pour l'avenir de l'Eglise! N'est-il pas absolument inévitable que l'édifice s'écroule si l'on en brise les colonnes? Si l'on méprise les docteurs authentiques, tels qu'Augustin et les autres, ne faut-il pas que le prince des ténèbres l'emporte et que la vérité succombe à l'erreur?» Et dans une autre lettre, adressée à l'évêque de Lincoln, le 1er Juin 1285, Jean Peckham déclarait encore: «Vous savez que nous ne réprouvons aucunement les études philosophiques pour autant qu'elles servent aux dogmes théologiques; mais nous réprouvons ces nouveautés profanes qui, contre la vérité philosophique et au détriment des Pères, se sont introduites il y a environ vingt ans dans les profondeurs de la théologie, entraînant le rejet et le mépris manifeste de la doctrine des Pères. Quelle est donc la doctrine la plus solide et la plus saine, celle des fils de S. François, c'est-à-dire de frère Alexandre de Halès de sainte mémoire, de frère Bonaventure, et de leurs pareils, dont les œuvres à l'abri de tout soupçon se fondent à la fois sur les Pères et les philosophes; ou bien cette doctrine nouvelle qui lui est presque totalement contraire, qui consacre ses forces à détruire ou à ébranler tout ce qu'enseigne S. Augustin sur les règles éternelles et la lumière immuable, les puissance de l'âme, les raisons séminales innées dans la matière et sur d'innombrables autres questions, propageant ainsi la dispute à travers le monde entier? Que nos anciens le voient, eux en qui réside la sagesse; que le Dieu du ciel le voie et le corrige... Nous vous prions donc instamment, au nom de la sollicitude vigilante que vous devez à votre troupeau, de ramener dans le sentier de la vérité, en leur communicant fidèlement le contenu de cette lettre ceux qu'un écrit

---

[1] «...et ut sacrosancta Romana ecclesia attendere dignaretur, quod cum doctrina duorum ordinum in omnibus dubitabilibus sibi pene penitus hodie adversetur; cumque doctrina alterius eorumdem, abjectis et ex parte vilipensis sanctorum sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur, ut plena sit idolis domus Dei et languore... etc.». p. 181.

indigne aurait fait tomber dans une erreur de droit ou de fait. Or, comme la doctrine de l'un des deux ordres est presque totalement contraire à celle de l'autre, sauf les données de la foi, et comme le contraire du vrai ne peut être que le faux, je vous prie de méditer sur la grandeur du péril que constituent les défenseurs obstinés de ces multiples erreurs qui sont répandus dans le monde presque entier, et dont certains même dédaignent de se soumettre à la correction des prélats de l'Eglise et des docteurs catholiques ». Peckham en appelle à Dieu pour qu'il incline le cœur du Souverain Pontife à s'inquiéter du péril et à séparer lui-même l'ivraie du bon grain: *et utinam ille, in cujus manu corda sunt regum, summo Pontifici parasset vacandi spatium et in hoc ejus animam inclinasset, ut vellet ipse zizania a tritico distinguere*[1]. Nous savons maintenant ce que Jean Peckham et les augustiniens perdaient ou redoutaient de perdre. Après comparaison entre la doctrine de S. Bonaventure et celle de S. Thomas on ne peut plus interpréter de telles paroles comme l'expression d'une routine philosophique impatiente d'être dérangée ou d'une animosité mesquine entre ordres rivaux; elles expriment avant tout l'angoisse d'une conscience religieuse qui tremble pour les fondements mêmes de sa foi.

Mais, s'il en est bien ainsi, on voit combien il serait inexact d'interpréter l'œuvre accomplie par S. Thomas comme une vaste entreprise apologétique; l'apologétique n'est chez lui que dérivée et résulte d'une élaboration philosophique antérieure. S. Thomas n'a pas cherché d'abord à lier en un faisceau, ni même à organiser en un

---

1 « Praeterea noverit ipse quod philosophorum studia minime reprobamus, quatenus mysteriis theologicis famulantur; sed profanas vocum novitates, quae contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum injuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introductae, abjectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter. Quae sit ergo solidior et sanior doctrina, vel filiorum sancti Francisci... vel illa novella quasi tota contraria, quae quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destruat pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo... Et cum doctrina unius ordinis sit tota pene contraria doctrinae alterius, exceptis fidei fundamentis, nec potest esse vero contrarium nisi falsum, pensetis, quantum sit periculum, tam multiplicem falsitatem habere pene per orbis spatium improbos defensores, quorum nonnulli correctioni praelatorum ecclesiae et doctorum catholicorum despiciunt subjacere. » *Loc. cit.*, p. 186.

système, les thèses philosophiques les plus satisfaisantes pour le sentiment religieux de son temps; tout se passe même comme s'il avait voulu faire exactement le contraire. Au lieu de céder systématiquement aux sollicitations de la foi, tout son effort consiste d'abord à installer la philosophie chez elle, dans un domaine où la raison ne sera pas moins indépendante de la lettre averroïste que du dogme religieux. Ce domaine une fois défini, S. Thomas y établit l'homme et la nature de la spéculation grecque, lourds de matière et de réalité, chargés d'intérêts temporels, possédant une incontestable existence et une signification par soi. Sans doute, S. Thomas reste un théologien et son interprétation de l'univers reste religieuse et chrétienne, mais ce qui se transforme complètement avec l'avènement de son point de vue, c'est la conception de la nature que le surnaturel vient accomplir et transfigurer. Ce qu'il y a de nouveau dans le thomisme c'est que, soucieuse de conduire l'homme jusqu'à ses fins dernières les plus hautes, cette doctrine n'argumente jamais comme si, pour devenir ultérieurement accessibles, ces fins dernières devaient être déjà plus d'à-demi réalisées. Elle commence donc par accepter le réel tel qu'il est donné et sa première démarche est d'ordre philosophique, non d'ordre religieux. A partir de ce moment le thomisme se développe en un système philosophique dont, au moins d'intention, le champ d'exploration est coextensif à la nature entière, et s'il se développe selon la direction que nous lui voyons prendre, ce n'est pas du tout qu'elle lui semble religieusement commode, mais malgré qu'elle soit extrêmement incommode, et simplement parce que S. Thomas la croit vraie. Il est sûr que sa vérité philosophique est une avec la vérité religieuse, mais plus la vérité philosophique s'approfondira d'abord pour elle-même, plus profond sera le point de jonction qu'on leur aura d'abord assigné et plus convaincante sera la constatation de cet accord. La vraie philosophie va donc librement jusqu'au bout d'elle-même et constate alors comme un fait sa rencontre avec la religion. Il ne résulte nullement de là que la conscience religieuse d'un S. Thomas ait eu des besoins moins profonds et moins impérieux que ceux d'un Jean Peckham ou d'un S. Bonaventure, ni que sa philosophie soit moins chrétienne que la leur; il en résulte simplement que de même que la nature est un moment nécessaire de la surnature, de même la philosophie, prise en soi, devient un moment nécessaire de la religion. Dans l'homme de S. Thomas il y a le philosophe en plus, il n'y a pas le chrétien

en moins. Sans doute, le philosophe ne pouvait pas se faire sa place sans donner au chrétien l'impression d'empiéter sur la sienne; S. Thomas n'a pas cru cependant que les susceptibilités du sentiment religieux fussent respectables si elles n'étaient pas rationnellement fondées; il avait conscience de ne le dépouiller que de ses illusions. Le thomisme, dans ce qu'il a de plus profond et de plus original, c'est cet effort même d'honnêteté philosophique, d'acceptation totale des exigences du réel et de la raison. Des théologiens nous montreraient peut-être que c'est ce qui a fait l'originalité de sa théologie; comme historiens de la philosophie, nous devons voir dans cette œuvre le premier système de vérités purement rationnelles qu'ait engendré la spéculation occidentale et l'une des origines directes de la philosophie moderne.

LE RAISONNEMENT PAR ANALOGIE CHEZ T. CAMPANELLA

« Te perducam de similitudine in similitudinem sub ducatu scientiae et fidei. »
Real. phil., *Prooem.*

Les préjugés contre les philosophies de la Renaissance sont nombreux et tenaces et les appréciations portées sur leurs auteurs sont en général sans aménité. Mais on peut dire que le plus maltraité d'entre les penseurs de cette époque est vraisemblablement Campanella. Un esprit fumeux, une imagination déréglée, une foule de déductions fantaisistes, voilà ce que l'on découvre d'abord en feuilletant ses œuvres. F. Bouillier résume assez bien l'impression qu'il produit, en disant: « Il serait difficile d'imaginer la bizarrerie et la puérilité des preuves qu'il accumule et la crédulité avec laquelle il accepte les croyances populaires les plus grossières pour arriver à conclure que le monde est un animal vivant, qu'il est tout entier vie, âme et sentiment »[1]. En attendant que l'injuste procès des philosophes de la Renaissance soit révisé, nous voudrions montrer que l'étrangeté apparente du système de Campanella se résout, à l'analyse, en une vision du monde qui n'est pas sans cohérence, et que la bizarrerie et la puérilité de ses preuves supposent une logique par laquelle elles s'expliquent. C'est ce que la conception qu'il s'est faite de la connaissance humaine nous permettra de découvrir.

* * *

Toute connaissance humaine tire son origine de la sensation. Cette thèse est établie dans la philosophie de Campanella contre la distinction artistotélicienne des diverses puissances de l'âme, et elle

---

1 F. Bouillier, *Hist. de la phil. cart.*, I, 18.

se fonde sur l'affirmation d'un esprit corporel qui circule à travers tous les organes de l'animal et en assure toutes les fonctions. La position de l'unité absolue de l'âme est à la base de cette théorie de la connaissance. Il convient de l'établir d'abord pour le sens extérieur lui-même. Chaque sensorium ne suppose pas une puissance informatrice distincte et les organes sensoriels sont simplement les indices des diverses voies par lesquelles peuvent s'introduire les sensations. Ce qui ne parvient pas à l'esprit sentant par une partie grossière du corps y parvient par une plus rare et plus ténue . Ce qui ne traverse pas une partie opaque traversera une partie translucide; mais c'est toujours le même esprit qui percevra toutes choses par divers organes; ainsi le même homme écrit avec une plume, coupe avec un glaive et creuse avec un hoyau[2].

Toute sensation est la perception d'une passion. Il ne faut pas dire simplement: toute sensation est une passion. L'esprit de l'animal ne sent pas tout ce dont il pâtit, mais cela seulement qui détermine un changement d'état dans cet esprit lui-même, juge des actions qui le modifient. Lorsque cette transmutation n'a pas lieu, il n'y a pas non plus de sensation[3]. Un homme endormi ou très attentif à un objet donné ne perçoit plus les sensations qu'il percevait à l'état normal[4]; de même dans une passion comme la colère une multitude de petites passions se cachent qui demeurent inaperçues[5]. La sensation est donc la perception d'une passion. Mais il faut toujours ajouter: et un jugement sur l'objet senti. Selon Aristote et les scolastiques, en effet, la sensation exigerait une information de l'âme, de telle manière que l'esprit informé par l'objet se trouverait subir, au moins pour un temps, une totale transmutation[6]. Or, cela est absurde. Pour que cette doctrine fût vraie il faudrait que la forme de l'objet

---

1 Conformément à la distinction fondamentale posée par Telesio et adoptée par Campanella nous appelons « esprit » le principe corporel d'où proviennent le sens et le raisonnement, et « âme » le principe immatériel et immortel de l'homme. *Spiritus* et *mens* ne doivent pas être confondus.

2 *De sens. rer.*, II, 17 (Livre 2, chap. 17). Nous citons le *De sensu rerum et magia* d'après l'édition de 1620.

3 *Phil. réal.*, I, 12, 1. L'ouvrage intitulé *Realis philosophiae epilogisticae partes IV*, publié en 1623 (Francfort), contient aussi la *Civitas Solis*. Nous citons le livre, le chapitre et l'article.

4 *De sens. rer.*, II, 13.

5 *Ibid.*, I, 4.

6 *Phil. réal.*, I, 12. 1.

pût s'en trouver momentanément séparée, venir jusqu'à la puissance sentante et lui être imprimée. Pendant ce temps l'objet resterait donc dépouillé de sa forme propre comme la matière nue, ou se trouverait totalement corrompu[1]. L'inconvénient pour le sujet sentant ne serait pas moindre. Toute information supposant la destruction totale de la forme précédente et l'introduction d'une forme nouvelle, le sujet deviendrait successivement toutes les formes qu'il est appelé à recevoir; or, cela est absurde. La sensation ne se fait donc pas par information du sujet.

Il reste qu'elle consiste en une simple modification de ce sujet. Toute sensation est une altération. Quand le sensible conserve ou parfait la symétrie des parties constitutives du sens il est agréable et plaît: lorsque le sensible la détruit il est pénible et déplaît; mais dans tous les cas le sensible agit par modification de l'esprit. Par exemple: la lumière que réfléchit une pierre traverse l'œil, touche l'esprit et lui imprime la figure qu'elle-même a reçue de cette pierre. L'esprit n'est pas informé par la pierre, sans quoi il deviendrait lui-même pierre, mais il se sent modifié par la lumière qu'elle réfléchit et cela suffit pour qu'il forme un jugement sur la nature de l'objet qui le modifie. De même l'esprit connaît le soleil et le feu lorsqu'il en est modifié. D'après la faible modification qu'il éprouve il mesure par un jugement la force du feu et il l'estime considérable. La sensation suppose donc toujours non seulement une passion mais encore un raisonnement simultané. Ce raisonnement est si rapide qu'il n'est pas perçu, mais c'est un vrai raisonnement, puisque reconnaître le feu d'après une partie de sa chaleur ou de sa lumière suppose un véritable syllogisme[2]. Dès la sensation nous voyons donc intervenir le raisonnement sur la nature duquel nous aurons à insister; retenons seulement que toute sensation se réduit à la perception d'une passion accompagnée de raisonnement.

Telle est la nature du sens extérieur à partir duquel on voit se développer toute la connaissance humaine sans qu'il soit nécessaire de faire appel à aucune autre puissance de l'âme distincte de celle-là. En premier lieu, la mémoire. La mémoire réside dans l'esprit sentant et c'est le même et identique esprit qui sent et se souvient[3]. Toute

---

1 *De sens. rer.*, II, 12 et II, 15.
2 *De sens. rer.*, II, 15, II, 21. Cf. I, 4.
3 *De sens. rer.*, II, 20.

sensation suppose la production d'un mouvement dans l'esprit et ce mouvement y demeure comme nous en voyons qui demeurent dans l'air à cause de son extrême mobilité. Mais une infinité d'autres mouvements sont déterminés dans l'esprit par les autres choses qu'il perçoit. C'est ce qui engendre l'illusion que l'esprit a oublié les premières. Il les connaît toujours cependant, et les mouvements que l'action des objets avait déterminés demeurent en lui comme endormis. Que si l'un de ces mouvements n'est plus jamais réveillé par le même objet ou par quelque objet semblable, c'est inévitablement l'oubli complet. L'esprit qui avait été modifié s'exhale en effet et sort du corps sans communiquer à l'esprit nouvellement engendré d'autres mouvements que ceux qu'il possède actuellement. Mais le souvenir se conserve lorsque l'esprit a perçu plusieurs fois la même chose, ou en a reçu une impression unique mais forte, ou enfin perçoit fréquemment des objets semblables. Le souvenir est donc une sensation affaiblie[1]. C'est ainsi que voyant un navire, nous nous souvenons de la nausée dont nous avons souffert en navigant. Bien qu'ils s'en faille de beaucoup que nous l'éprouvions avec la même violence, il reste très certain cependant que c'est une seule et même puissance de l'âme qui sent et se souvient.

Nous serons conduits à la même conclusion en ce qui concerne la faculté d'imaginer, et il est aisé de l'admettre après les considérations qui précèdent. Plus un esprit a perçu de choses et en a conservé de souvenirs, plus aussi il peut en imaginer d'autres en unissant et divisant les mouvements que ces choses ont laissés en lui[2]. Imaginer n'est, en effet, rien d'autre que se figurer l'inconnu au moyen du connu, comme on se représente ce que peut être l'Angleterre en regardant la Sicile, ou comme on imagine un centaure en se représentant que le cheval et son cavalier ne font qu'un. Et parce que les choses matérielles sont les plus évidentes et les mieux connues de toutes l'imagination se représente volontiers toutes les autres sous un aspect corporel. ainsi les poètes symbolisent les vertus par des images de femmes[3]. L'imagination se confond donc elle aussi avec la faculté de sentir.

Elle ne se confond pas moins complètement avec l'entendement.

---

1 *Phil. réal.*, I, 16. 3.
De sens. rer., II, 21.
3 *Phil. réal.*, I, 16. 8.

Si nous avons une idée de l'homme c'est que nous avons perçu préalablement des hommes. Il n'existe dans le monde aucune nature universelle, et lorsque je pense à l'homme, au lieu de penser à Pierre et à François, c'est parce que j'ai perçu Pierre, François et d'autres êtres semblables. Leurs caractères particuliers sont sortis de mon esprit qu'ils n'avaient mû qu'une fois ou qu'un petit nombre de fois ; ce qu'ils avaient de commun au contraire y est demeuré parce que l'esprit en avait été fréquemment impressionné. C'est pourquoi d'ailleurs on retient mieux le général que le particulier[1]. Il y a donc intellection quand l'esprit perçoit en soi-même les choses communes, abstraction faite de leurs particularités. En considérant Pierre, Paul et Socrate, je vois qu'il est humain de sentir, de parler, d'avoir une figure, un nez, etc. ; mais je discerne aussi ce que chacun d'eux a de particulier et c'est pourquoi tout individu reçoit deux noms, Homme et Pierre par exemple. L'entendement ne s'en tient pas là et par le même procédé il forme les idées plus générales d'animal, de vivant, de corps et enfin l'idée la plus générale de toutes, celle d'Être. Toutes ces opérations en apparence si complexes se réduisent donc à la mémoire qui se réduit elle-même à la sensation[2].

Ainsi toute connaissance est issue de la sensation. La constatation de ce fait nous permettra de porter des jugements de valeur sur nos divers ordres de connaissance et de découvrir la voie qui conduit à la vérité.

* * *

C'est une opinion très répandue que seule la connaissance universelle a quelque valeur ; la vraie science ne saurait avoir pour objet le particulier. Celui qui réfléchit aux considérations que nous venons d'exposer ne saurait manquer d'apercevoir le mal fondé d'une telle proposition. Il faut retourner la conception généralement reçue et rendre la supériorité à la connaissance particulière, en établissant l'infériorité de la connaissance intellectuelle par rapport à la connaissance sensible.

Qu'est-ce que savoir ? Savoir c'est avoir de ce que sont les choses une certitude intérieure exclusive du moindre doute. Si cela est vrai

---

1 *De sens. rer.*, II, 22.
2 *Phil. réal.*, I, 16. 6.

il est impossible de nier que la connaissance sensible soit en nous plus assurée que n'importe quelle connaissance intellectuelle. Toutes les connaissances de la mémoire, de l'imagination ou de l'entendement naissent des sens, et lorsqu'elles éprouvent le besoin de confirmer leur certitude, c'est aux sens qu'elles ont recours pour se corriger ou s'établir plus solidement. Il n'y a pas de raisonnement qui tienne contre une perception, et lorsque les philosophes ont savamment déduit leurs conclusions sur les choses sans les avoir regardées, le premier rustre venu peut, s'il les a vues, corriger leurs syllogismes. S. Augustin et Lactance ont nié l'existence des antipodes, mais les deux yeux de Christophe Colomb ont détruit leurs raisonnements sans discussion possible[1]. Sans doute on ne peut pas connaître toutes choses pour les avoir soi-même perçues; il faut alors se contenter de la croyance, par laquelle on donne son assentiment au témoignage de ceux qui les ont vues et perçues directement. Ainsi pour croire à l'existence d'Adam, à la réalité de Rome et du Nouveau Monde il nous faut croire aux yeux de ceux qui les ont vus. Croire, c'est percevoir par le sens d'un autre au lieu de percevoir par le sien[2], c'est accepter comme vrai ce qui nous est proposé par autrui quand ni le raisonnement ni surtout notre expérience propre ne le contredisent. Lorsqu'une affirmation se heurte à quelque sensation ou contredit quelque raisonnement, nous ne l'acceptons que par l'opinion. Mais nous considérons au contraire comme absolument vrai ce que toutes nos sensations confirment: « *Quando omnes sensationes praesentes praeteritaeque concordant, nostrae atque alienae, certa fit scientia* »[3].

En présence de cette absolue certitude que nous donnent les sensations concordantes quelle valeur pouvons-nous attribuer au raisonnement? Une valeur simplement relative et subordonnée. L'homme ne perd pas son temps à discourir et argumenter de ce dont il est certain; on ne raisonne que sur les matières où la certitude fait défaut et si l'on veut établir le raisonnement sur un fondement certain il faut le demander au sens qui seul nous le fournira. Ainsi l'homme ne raisonne que de ce qu'il ignore et le seul point d'appui solide de son raisonnement se trouve dans le sens. Le sens est donc par excellence la lumière qui nous permet de voir ce qui se cache dans les

---

1 *De sens. rer.*, II, 30.
2 *Real. phil.*, I, 16. 4.
3 *Real. phil.*, I, 16. 2. Cf. I, 16. 4.

ténèbres[1]. Tout raisonnement est incertain; une expérience plusieurs fois répétée vaut mieux que n'importe quel discours[2].

Aristote s'est donc trompé en déclarant que le sens ne saurait permettre d'assigner la cause dans chaque question, ainsi que la raison le fait, et en concluant que la connaissance sensible est inférieure à la connaissance rationnelle. Rendre cause, en effet, qu'est-ce autre chose que d'expliquer d'où provient ce dont on n'est pas certain? Or, le sens est certain et ne requiert aucune preuve: c'est lui-même qui est la preuve. La raison au contraire est une connaissance incertaine qui à cause de cette incertitude même requiert une preuve; et lorsque l'on administre cette preuve en assignant la cause de ce dont on n'est pas certain, c'est toujours dans une sensation qu'il faut en fin de compte la chercher[3]. Aussi voyons-nous que plus un homme est habile, plus ses raisonnements sont brefs et se rapprochent de la vue directe des choses. La parfaite connaissance que Dieu possède de tout l'univers n'est pas discursive; elle appréhende tout dans une seule et unique perception.

C'est dire enfin que la connaissance générale est inférieure à la connaissance particulière dont elle est comme un résumé schématique et un appauvrissement. Cette forme que j'aperçois de loin m'apparaît d'abord simplement comme celle d'un homme; si je le vois de plus près encore je sais que c'est le P. Pierre. Les enfants appellent «mère» toutes les femmes qu'ils voient; lorsqu'ils les connaîtront mieux ils ne tomberont plus dans cette erreur[4]. Pour nous tous les œufs d'une poule sont les mêmes; pour elle qui les connaît mieux que nous il n'en est pas ainsi. La véritable science ne porte donc pas sur le général. On se résigne au général, mais c'est un pis aller. Les médecins savent bien que la connaissance de la fièvre en général est inutile. Ce qui sert dans la pratique c'est la connaissance de telle ou telle sorte de fièvre; mieux encore, c'est la connaissance de chaque cas particulier. Et l'on est loin du but lorsqu'on a déterminé la nature spéciale d'une fièvre; il faut savoir quand et comment elle a débuté; quelle est la complexion particulière du malade, sa force, la température qu'il fait; et il faut connaître encore les remèdes, non pas en

---

1 *De sens. rer.*, II, 30.
2 *De sens. rer.*, II, 31.
3 *De sens. rer.*, II, 30.
4 *De sens. rer.*, II, 22.

général comme par exemple la nature de la rhubarbe, mais celle de cette rhubarbe particulière qu'il faut administrer en ce moment à ce malade particulier[1]. Telle est la véritable science, que nous donne malaisément une raison incapable de retenir autre chose que le général; la connaissance est donc d'autant plus parfaite qu'elle se rapproche davantage de la connaissance sensible et tient plus largement compte de ce qui est particulier.

* * *

Une semblable théorie de la connaissance humaine semblerait devoir trouver son point d'aboutissement logique dans une philosophie fondée tout entière sur l'observation et l'expérience, préoccupée surtout de conduire la pensée humaine par des voies prudentes et sûres à la connaissance des choses. Considéré de ce point de vue, Campanella prendrait place parmi les philosophes qui s'efforcèrent à cette époque de constituer une philosophie en accord aussi parfait que possible avec les données nouvelles que la science venait d'apporter. Et il est incontestable que cette tendance qui trouva son plein épanouissement chez Bacon et Descartes apparaît dans la philosophie de Campanella. Elle lui venait directement de son maître Telesio dont la physique au moins dans ses lignes générales, lui semblait apporter la seule explication possible de l'univers. Le philosophe de Cosenza que Galilée décorait du titre de « Père vénérable de la philosophie » et que Bacon nommait « le premier des hommes nouveaux »[2] avait insisté déjà sur la nécessité qui s'impose au philosophe d'observer la nature avant de l'expliquer. Ce qu'il reprochait à ses prédécesseurs, et surtout à Aristote, c'était d'avoir employé tant de veilles en méditations sur la structure du monde et la nature des choses qu'il contient, sans avoir jamais songé à le regarder. Au début du *De rerum natura*[3] Telesio résumait le programme de sa philosophie en disant: « *Mundi constructionem corporumque in eo contentorum magnitu-*

---

1 *De sens. rer.*, II, 22.

2 On sait que l'influence de Telesio sur Bacon mérite d'être prise en considération. Voir: F. Bacon. *De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli: sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia, tractacta in fabula de Cupidine,* dans *Philosophical works* (ed. Ellis et Spedding.), III, p. 63—118.

3 B. Telesii, *De rerum natura.* ed. *Spampanato,* vol. I° *dei Filosofi Italiani.* A-F. Formiggini, Modena, 1910.

dinem naturamque non ratione, quod antiquioribus factum est, inquirendam, sed sensu percipiendam et ab ipsis habendam esse rebus ». Campanella avait hérité de son maître ce respect pour l'observation, le souci de ne pas reconstruire arbitrairement le monde selon la mauvaise méthode des anciens qui, lorsqu'ils ne réussissaient pas à découvrir les causes et les principes de l'univers, n'hésitaient pas à s'en fabriquer un à leur fantaisie[1]. Sans doute sa crédulité est excessive et dans l'ardeur de son zèle à réunir les faits d'où sortiront les explications vraies de la nature des choses, il accepte pêle-mêle les observations réelles et les légendes les plus fantaisistes. Il croit qu'un coq peut inspirer au lion une profonde terreur et qu'un taureau en colère s'arrête et se calme subitement s'il passe sous un figuier[2]. De toutes les croyances de ce genre qui abondent au moyen-âge et dont les philosophes de la Renaissance n'ont pas réussi à se débarrasser[3], Campanella s'obstine à fournir des explications rationnelles où n'interviennent aucune vertu occulte ni faculté aristotélicienne. Mais s'il manque de critique dans l'application du principe, ses intentions ne sont pas douteuses: toutes ses œuvres respirent une vive curiosité des phénomènes naturels et un goût sans cesse éveillé pour l'observation. Il n'y a pas de fait si humble et si particulier qu'on l'imagine dont on ne puisse tirer quelque enseignement; et s'il n'y a pas de faits inutiles il n'y a pas non plus de faits grossiers ni méprisables. Partout dans les moindres détails et les plus bas de la création nous retrouvons les mêmes lois et la même sagesse[4]; aussi les faits concrets, les anecdotes même personnelles interviennent-ils fréquemment dans ses démonstrations[5]. Il sait faire sur soi-même des observations

---

1 Lib. I, *prooem.* V. cette introduction publiée par G. Gentile, *Bernardino Telesio,* Bari 1911. Appendice p. 122—124.

2 *De sens. rer.*, I, 8.

3 L'origine de ces croyances se retrouve assez aisément dans les Bestiaires et Lapidaires du moyen-âge. V. par ex. Ch.-V. Langlois. *La connaissance de la nature et du monde au moyen-âge.* Paris, 1911.

On les voit reproduites non seulement chez Telesio et Campanella mais encore chez Mersenne, et il s'en rencontre chez Bacon.

4 C'est ce qui peut justifier sa réelle grossièreté et les exemples volontiers malpropres qu'il choisit. Cf. *De sens. rer.*, I, 4, II, 29, IV, 14.

5 Nous avons noté au passage qu'il a observé de près les faits psychologiques subconscients, voir également sur ce point un texte très intéressant, *De sens. rer.*, II, 25.

médicales et les conduire au besoin comme de véritables expériences[1]; il analyse volontiers ses propres états de conscience[2], mais ne s'instruit pas moins au spectacle des autres qu'à celui de sa personne[3]. On ne peut nier que la philosophie de Campanella, conséquente en ce point avec sa théorie de la connaissance, ne fasse une large place à l'observation.

Cependant il est non moins certain que l'impression dominante laissée par la lecture de ses œuvres n'est pas celle-là. Ces faits que le philosophe a soigneusement réunis et groupés disparaissent presque complètement sous les interprétations et les explications qu'en apporte la plus luxuriante des imaginations. Ce penseur qui ne reconnaît de connaissance certaine que celle des sens et qui reproche si vivement aux anciens d'avoir substitué leur libre fantaisie à l'observation des phénomènes nous conduit à travers un monde peuplé de forces mystérieuses et semblable à quelque forêt enchantée. Les pierres, les plantes, les animaux sont doués d'âme et de connaissance; le monde lui-même est pourvu d'une âme immortelle, et c'est l'âme qui partout explique toutes choses. Faut-il rendre raison du mouvement des planètes? On la trouvera dans l'instinct de conservation qui les pousse à se mouvoir. Les étoiles, en se transmettant leur lumière, se communiquent leurs pensées et peuvent ainsi se comprendre réciproquement. L'air, l'eau et toutes les liqueurs perçoivent et éprouvent comme nous des sympathies et des antipathies; c'est pourquoi les fleuves courent à la mer comme à leur source commune; l'océan suit le mouvement de la lune et du soleil; les liquides envahissent le pain et les éponges contrairement aux lois de la pesanteur[4]. Partout nous voyons se manifester ces forces animées auxquelles il est impossible de ne pas revenir lorsqu'on prétend expliquer le monde. Comment une philosophie qui ne s'accorde d'autre moyen de connaître que la sensation peut-elle aboutir à la fantasmagorie poétique où nous convie Campanella?

---

1 *De sens. rer.*, IV, 8.

2 *De sens. rer.*, III, 10, IV, 9, IV, 17.

3 Il note par exemple que l'interdiction du mariage des prêtres est excellente, car les prêtres et les philosophes sont des cérébraux et il est préférable que les hommes de ce genre n'engendrent pas, étant incapables de produire autre chose que des sots. A titre de preuve, regarder le fils de Telesio, *De sens. rer.*, IV, 19.

4 *De sens. rer.*, III, 1—13.

Il est nécessaire pour le comprendre de prêter attention à la pièce la plus importante peut-être de cette philosophie, et qui seule nous livrera la clef du système tout entier; nous voulons dire la notion de Ressemblance et le raisonnement par analogie.

La préface de la *Realis philosophia* prévient dès l'abord le lecteur que si jamais le chancelier d'Angleterre, François Bacon de Verulam, conduit à bonne fin son *Instauratio magna,* œuvre éminemment digne de recevoir aide et considération, il apparaîtra que les deux philosophes tendent au même but. L'un et l'autre se proposent de suivre les choses à la trace en avançant par le moyen des sens et de l'expérience. Mais il n'est pas douteux qu'on puisse tirer des faits un plus grand nombre de conclusions et de plus hautes que celles auxquelles Bacon est parvenu, et cela au moyen d'inductions plus complètes que les siennes[1]. Cet avertissement nous permet de prévoir que la philosophie de Campanella réserve un rôle capital et reconnaît une valeur non négligeable au raisonnement. C'est qu'en effet la connaissance sensible, bien qu'incomparablement plus certaine que les autres, a le défaut d'être limitée en portée et de n'atteindre qu'un cercle restreint d'objets. Les choses que nos sens peuvent percevoir sont en nombre infime en proportion de celles que nous ne percevrons jamais, soit parce qu'elles ne s'offriront pas à nous, soit parce que leur nature est telle que nos sens ne sauraient les atteindre. Nous devons donc essayer de les découvrir par un autre mode de connaissance, à moins que nous ne consentions à les ignorer toujours. Ce mode de connaissance c'est le raisonnement qui nous le fournira.

Rapellons d'abord, comme une thèse déjà établie, que la connaissance discursive est inférieure en certitude à la connaissance sensible; mais on doit ajouter qu'elle est en revanche plus ample et qu'il est légitime de lui reconnaître une valeur qui, bien que relative, demeure comparable cependant à celle de la perception. C'est qu'en effet le raisonnement est lui-même une sorte de perception et la connaissance discursive peut être définie brièvement *« sensus similis in simili »* [2]. Chaque fois que nous raisonnons nous appréhendons le semblable dans le semblable. Au lieu de percevoir une chose en elle-même, nous la percevons dans une autre chose qui lui ressemble, et dans ce qui, en cette chose, lui ressemble. Il est évident que ce mode

---

1 *Real. phil. Prooem. de Tobias Adami.*

2 *De sens. rer.*, I, 4.

de percevoir est imparfait puisqu'il ne nous permet de saisir les choses que hors d'elles-mêmes. C'est cependant par lui que Dieu nous permet d'en rechercher la plupart et de les découvrir indirectement [1]. Lorsque nous ne pouvons appréhender un objet en lui-même il nous demeure généralement possible de l'appréhender dans un autre qui lui est semblable, et c'est cela même que nous appelons le raisonnement. « *Cognoscere et sentire in simile est ipsum discurrere, hoc est per aliud sentire* » [2].

On raisonne donc lorsqu'on passe de choses connues par le sens à des choses inconnues, et ce passage ne s'effectue qu'au moyen de la ressemblance. Par la majesté du pape nous imaginons la majesté de Dieu; par la ténuité du vent nous nous représentons celle des anges, et ainsi dans tous les autres cas. Il suit de là qu'autant il y a de genres de ressemblance dans le monde, autant il y a de modes de raisonnement. Nous aurons ainsi la ressemblance d'origine, de temps, de lieu, de matière, d'action et de passion, d'opération, de forme, de situation, de figure, de couleur, etc., et en général pour n'importe quelle propriété des choses [3]. Il pourra même y avoir entre deux choses ressemblance de différence; car on connaît le contraire par le contraire. Ainsi, étant posé que la chaleur est blanche, nous inférons que le froid est noir. Lorsque nous aurons de plus une ressemblance de ressemblance, il y aura proportion et nous pourrons en déduire de nouvelles conclusions. C'est un raisonnement de ce genre qui établit que six est à trois comme quatre est à deux; que la chair nourrit le loup comme l'herbe nourrit le mouton. Celui qui connaît bien ces ressemblances, sait par là même raisonner et comprend aisément toutes choses en allant des ressemblances connues aux ressemblances inconnues. Plus les choses sur lesquelles se fonde le raisonnement sont saisissables par les sens et semblables aux choses inconnues, plus aussi la connaissance que nous avons de ces dernières est parfaite et certaine. Telles sont les deux conditions qui déterminent la valeur de notre connaissance discursive. Par exemple nous connaissons mieux les parties du corps humain en examinant l'anatomie d'un porc que celle d'une plante; et mieux aussi en voyant de nos yeux cette anatomie qu'en en lisant la description dans un livre de médecine. La première de

---

1 *De sens. rer.*, II, 30.
2 *De sens. rer.*, II, 21.
3 *De sens. rer.*, I, 20. Cf. *Real. phil.*, I, 16. 5.

ces connaissances l'emporte sur la seconde par le degré de certitude et l'étroitesse de la ressemblance[1]. C'est donc toujours la sensation qui demeure le critérium de la certitude, mais avec cette addition qu'on peut percevoir une chose dans une autre en raison de ce qu'elles ont de semblable. Campanella nous ouvre ainsi un nouveau mode de connaissance qui nous permet d'atteindre, par delà l'expérience sensible, ce qui de soi échapperait à notre investigation.

Du même coup nous voyons se résoudre l'antinomie qui nous embarrassait, et la plupart des solutions apportées par Campanella aux problèmes philosophiques reçoivent de ce point de vue leur véritable sens. Les apparentes bizarreries et puérilités de ses déductions, le caractère purement imaginatif de ses preuves s'expliquent par la conception qu'il se fait de la connaissance discursive. Toute ressemblance ou proportion est à ses yeux un commencement d'explication; toute accumulation de ressemblances ou de proportions concordantes est une démonstration.

Considérons quelques-unes des preuves incriminées par F. Bouillier et destinées à établir que « le monde est un animal vivant, qu'il est tout entier vie, âme et sentiment »; toutes sont fondées sur l'analogie des phénomènes naturels avec la constitution ou les opérations de l'être humain. Le monde est un animal, puisque toutes ses parties tendent à rester étroitement unies comme cela est évident par l'horreur que la nature a du vide. De même qu'en nous le bras ne veut pas être séparé de l'épaule, ni la tête du cou, ni les jambes du tronc, ainsi le monde tout entier a horreur de la division qui se produit lorsque le vide s'introduit entre les parties des corps. Si l'air n'éprouvait quelque crainte ou quelque douleur lorsque le vide en survenant le prive du contact de tout autre corps, il ne se précipiterait pas si rapidement qu'il le fait pour retrouver le contact qu'il a perdu[2]. Donc le monde est un animal. Mais s'il est un animal il est doué de sentiment. Et l'on ne saurait nier cette conséquence sous prétexte que le monde n'a pas d'yeux, ni d'oreilles, ni de pieds, ni de mains. De pareils organes des sens conviennent aux esprits des animaux semblables à l'homme, non à une matière épaisse et grossière comme celle du monde et qui a besoin de trous pour sentir ce qui se produit hors d'elle. Quant au mouvement, il suffit au monde d'être rond pour se

1 *Real. phil.*, I, 16. 5.
2 *De sens. rer.*, I. 9.

déplacer aisément. Ses mains sont les rayons et les forces qui jaillissent de lui et s'étendent autour de lui pour agir sans s'alourdir de bras épais comme les nôtres. Ses yeux sont les étoiles, la lune et le soleil qui voient et nous permettent de voir. Nier que les choses puissent sentir parce qu'elles n'ont pas d'organes sensoriels, serait donc aussi absurde que dire: le vent ne se meut pas, puisqu'il n'a pas de jambes, ou bien: le feu ne dévore pas les choses, puisqu'il n'a ni bouche ni dents[1]. Si cette conclusion est vraie, une simple proportion nous permettra d'établir en outre que le monde doit être pourvu d'une âme. Puisque l'esprit corporel ne suffit pas à un être tel que l'homme, et que nous trouvons encore en lui une âme immortelle, à bien plus forte raison devons-nous supposer une âme de ce genre dans le monde, qui est le plus noble de tous les êtres. Œuvre du souverain bien, le monde très beau et très bon doit non seulement contenir en soi des parties qui soient douées de sentiment, mais encore avoir une âme supérieure à celle de n'importe quel ange. Cette âme est le premier instrument de la première sagesse. Le monde a un esprit qui est le ciel; un corps grossier qui est la terre; le sang, qui est la mer; une âme qui est celle que nous venons de lui assigner. Ainsi constitué il n'est pas inférieur à l'homme qu'il contient[2], le tout n'est pas inférieur à sa partie.

Telles sont les inductions par analogie au moyen desquelles Campanella pense établir ses conclusions. Il est permis de se demander quel est le fondement qui, dans sa pensée, leur garantit quelque valeur. Ces raisonnements supposent avant tout qu'il y a de la Ressemblance dans le monde. Ils le supposent, mais ne suffisent pas à l'établir. Plus précisément, ils n'établissent pas si la ressemblance objective qu'ils nous découvrent repose ou non sur une ressemblance formelle, intérieure aux choses mêmes et constitutive de leur réalité. Pour résoudre ce problème nous devons recourir à des considérations d'un autre ordre et qui nous permettront, après avoir relié la logique de Campanella à sa théorie de la connaissance, de montrer le lien profond qui la relie à sa métaphysique.

* * *

Dieu tout puissant, très bon et très sage, jouissant éternellement de soi-même dans l'infinité de sa propre gloire a désiré créer le

---

1 *De sens. rer.*, I. 13.
2 *De sens. rer.*, II. 32.

monde afin de produire comme une statue ou une vive image simulant son infinie bonté. La Trinité sainte, ou, pour nous exprimer plus convenablement, la « Monotriade » voyant qu'au-dessous de sa propre infinité elle pouvait donner l'existence à des êtres finis, sa bonté n'a pas voulu envier à sa puissance la production d'être faits à sa propre ressemblance. C'est pourquoi Dieu a créé l'univers. Mais en même temps que nous apercevons la raison pour laquelle Dieu l'a créé, nous découvrons la loi générale qui préside à sa constitution. Le monde, qui n'a d'autre raison d'être que d'exprimer sous un mode fini la perfection divine, doit être nécessairement constitué dans chaque partie, de puissance, de bonté et de sagesse. A cette seule condition il reproduira autant que cela lui est possible les caractères de la divine Monotriade dont il a reçu l'existence[1].

Ainsi l'univers, à tous ses degrés, et jusque dans ses moindres détails, doit nous apparaître comme créé à l'image et ressemblance de Dieu. Cette affirmation dont la portée est absolument générale dans la philosophie de Campanella rend immédiatement raison de son animisme universel. Si toutes choses sont douées de sentiment c'est parce que toutes choses ressemblent au Dieu qui les a créées et possèdent par conséquent quelque faculté qui rappelle, au moins de loin, sa parfaite Sagesse. On conçoit mal un monde qui serait l'image d'un Dieu omniscient et dont les parties ne posséderaient cependant à aucun degré la faculté de connaître. Le sens n'est dans les choses que la Sagesse même ou du moins une étincelle de la Sagesse divine[2]. Rien par conséquent n'est plus logique que les efforts poursuivis par Campanella pour démontrer l'omniprésence d'un principe sentant, aussi bien dans les pierres, les minéraux et les plantes que dans les animaux et chez l'homme. Dieu se devait à soi-même cette perfection de son univers.

La même raison explique également la nécessité qui s'imposait de donner aux choses et aux êtres les forces nécessaires pour leur propre conservation. Chaque chose a le pouvoir d'exister autant que Dieu lui a permis de durer, car de même qu'elle est Sagesse, de même aussi elle est Puissance. Ces forces une fois conférées au monde il se maintient seul dans l'existence et déroule à l'infini la chaîne régulière de ses causes et de ses effets. Tout ce qui doit

---

1 *Real. phil.*, I, 1, 1.

2 *De sens. rer.*, II, 30.

arriver est préparé dans ses causes dès l'origine du monde, et tout antécédent est la cause, la condition ou le signe de ses conséquents[1]. Le philosophe qui prétend expliquer le monde retrouvera donc partout l'image de la divine Puissance morcelée et comme disséminée à travers l'univers.

Mais nulle part il ne la découvrira plus clairement que chez l'homme qui possède non seulement un entendement dérivé de la Sagesse divine et une volonté dérivée de l'Amour divin, mais encore tout un ensemble de pouvoirs dérivés de la Puissance de Dieu. « *Cum Mens ex Potestativo essentietur, et intellectivo et volitivo, spiritusque ei deserviens has primalitates participet, organa ipsorum triplicia erunt. Alia enim Potestatoria, alia Sensoria, alia Appetitoria formaliter* »[2]. De là dans la physiologie de Campanella cette singulière théorie du Potestatif qui vient rétablir l'équilibre rompu par l'Ecole, en adjoignant aux fonctions cognitives et appétitives de l'âme des fonctions d'importance égale qui parfont la ressemblance de la créature au créateur. De même qu'il y a autant de sens que de sensibles, de même il y aura autant de Pouvoirs qu'il y a d'objets à vaincre pour que l'animal assure son être et sa conservation. Le premier obstacle que l'animal ait à vaincre est le poids de son propre corps qui, de soi-même, tend vers la terre; il le surmonte grâce au pouvoir sustentatif qu'il tient de Dieu[3]. Mais ce corps est un composé qui menace perpétuellement de se dissoudre en laissant échapper les humeurs qu'il contient[4], il surmonte cet obstacle par un pouvoir de contention approprié. Ainsi encore le pouvoir vital entretiendra le feu de la vie qui menace perpétuellement de s'éteindre[5], et le pouvoir combatif, dont l'organe par excellence est la main, l'assurera contre les attaques de ses ennemis[6].

Fait à l'image de la Puissance suprême, le monde est fait aussi à l'image du suprême Amour. Les deux principes actifs, le Chaud et le Froid, nous permettent de comprendre la formation et la constitution de tous les êtres si nous tenons compte de l'amour que chaque

---

1 *De sens. rer.*, III, 9.
2 *Real. phil.*, I, 11.
3 *Real. phil.*, I, 11, 2, *De sustentativo potentatu.*
4 *Real. phil.*, I, 11, 3, *De potentatu contentivo.*
5 *Real. phil.*, I, 11, 4.
6 *Real. phil.*, I, 11, 8.

principe éprouve pour soi-même et de la haine qu'il éprouve pour le principe adverse. Leur amour-propre qui est la source de leur inimitié réciproque engendre dans l'univers une multitude de biens. Le principe actif chaud ayant converti en fumée une grande partie de la matière primitive l'a étendue d'abord sur un vaste espace, puis l'ayant agitée circulairement et répandue sur le firmament, il a formé de sa partie la plus ténue le Ciel, de la partie un peu plus épaisse l'Air, de la plus grossière la Mer. Le froid au contraire se sentant enveloppé de toutes parts et menacé par la chaleur ennemie s'est recueilli au centre du firmament avec sa portion propre de matière. Il a réuni ses parties en un seul globe rond, ainsi que tend à le faire tout ce qui est environné d'ennemis et, pour demeurer aussi éloigné que possible de la chaleur adverse, est resté sur place, immobile, dur, dense. Ce fut la Terre[1]. Par contre le Chaud se sentant menacé par le Froid ainsi tassé sur lui-même, se concentra dans les régions supérieures en un certain nombre de points, et de là naquirent les Etoiles[2]. A tous les degrés de la création nous rencontrerons donc l'Amour originel et son inévitable corollaire, la haine. Sans le plaisir et la douleur qui en découlent, les choses et les êtres demeureraient perpétuellement inactifs. Ce sont les deux aiguillons, les deux éclaireurs du Bon et du Mauvais dont la disparition entraînerait celle de l'être ou de l'animal[3]. De là toutes les démonstrations où Campanella fait intervenir les attractions et les répulsions, les sympathies et les antipathies, l'harmonie des êtres et leurs discordes.

Ainsi l'univers nous apparaît comme la vive image et ressemblance de la Trinité. Mais dans l'ensemble des êtres que Dieu conduit à leurs actions naturelles avec une immuable perfection, il en est un qui occupe une situation spéciale: c'est l'homme. La liberté que Dieu lui a donnée comme condition de son mérite ou démérite lui permet de se détourner, s'il le veut, de la fin universelle des choses[4]. Par contre il est évident que sa première obligation est de s'efforcer autant qu'il le peut d'introduire dans l'univers une ressemblance divine aussi parfaite que possible. C'est pourquoi la société dont la structure est sous la dépendance immédiate de la volonté humaine

---

1 *Real. phil.*, I, 1, 4.
2 *Real. phil.*, I, 1, 5.
3 *Real. phil.*, I, 19, 1.
4 *De sens. rer.*, I, 7.

doit être réformée conformément à ce principe. Les utopies de la *Civitas Solis* expriment donc l'idéal d'une société qui veut être en harmonie parfaite avec la structure essentielle et la fin dernière de l'Univers. Chacun de nous entend résonner perpétuellement aux oreilles secrètes de son âme cette prière que nous murmure la justice suprême: « O âmes que je sème dans les corps humains, quand vous serez tombées dans les maux dont les mauvaises sociétés sont accablées, songez à vous constituer une république à l'image de celle que, dans les cieux des cieux, je régis moi-même en souveraine perfection avec mes ministres. Que si vous ne réussissiez pas à découvrir dans vos propres esprits l'idée qui lui servirait de modèle, considérez le gouvernement établi dans l'univers par mon universelle Sagesse. Elle tempère avec un art souverain le Chaud et le Froid sans leur imposer nulle violence, afin qu'ils agissent spontanément pour le bien commun en même temps qu'ils assurent le leur. Elle insère dans chaque portion de l'univers la semence qui lui convient, sachant user de ce qui est vil pour assurer ce qui est noble. Faites vous donc un seul chef comme il y a un seul soleil et un seul Dieu. N'ayez qu'un seul et même Père, maître, pasteur et prêtre. Et si, dégénérant de cette perfection vous ne pouvez atteindre à une telle concorde, donnez-vous deux chefs comme il y a deux principes actifs, le Chaud et le Froid, et tempérez l'un par l'autre. Cette analogie est-elle encore trop haute? Regardez du moins votre corps, voyez comme chaque membre sert la tête à la fois pour elle-même et pour sa propre utilité et unissez-vous comme ces membres sont unis. Ayez donc une religion qui sera l'*âme* du corps mystique ainsi constitué. Que la loi de justice en soit l'*esprit,* et que les hommes en soient le corps. Les laboureurs et les soldats seront ses mains; les sages, ses yeux; les ignorants en seront les parties inférieures. Parmi ces derniers les plus habiles rempliront les fonctions du foie et du cœur, c'est-à-dire qu'ils seront les conservateurs et gardiens des greniers publics. Les pieds de ce corps immense seront les marchands et les matelots. Gardez que celui qui est laboureur par nature ne devienne roi, et que celui qui est roi par nature ne devienne artisan. Ce ne serait plus la Sagesse mais le hasard qui vous gouvernait; vous seriez semblables à l'homme qui marche sur les mains ou au berger qui suit sa chèvre. Sachez donc que ce n'est pas moi qui ai fait Néron empereur et Socrate simple citoyen, c'est votre ignorance. Caïphe n'était pas grand prêtre, mais barbier, et c'est couvert d'un masque qu'il a occupé le souverain

pontificat. Quand je vous manifesterai Emmanuel, vrai Roi des rois, tous les rois de hasard s'insurgeront contre moi. De même aujourd'hui tous les rois de hasard conspirent contre les natures royales comme des histrions masqués. Mais moi, lorsque la fin des temps sera venue, je jugerai tout, en Dieu qui connaît les dessous de la comédie universelle, les masques bas et la scène nettoyée »[1]. Cette voix de la Sagesse proclamant la justice légale au nom de la justice naturelle et divine n'est que l'interprète fidèle de l'intuition fondamentale qui guide Campanella: l'intuition de l'Analogie universelle.

Dès lors sa théorie du raisonnement par ressemblance se trouve fondée en réalité. La structure de l'univers est telle qu'elle donne prise de toutes parts à l'induction analogique. Partout doit s'offrir aux yeux de qui sait regarder l'image de la divine Monotriade dont les éléments, dans les choses comme en Dieu, s'impliquent réciproquement. Tant de forces et d'opérations différentes, toutes ces couleurs, ces lumières, ces propriétés en nombre infini qui nous étonnent, sont produites uniquement par le froid et la chaleur. Ces deux principes eux-mêmes sont régis par le plaisir et la douleur, donc par l'amour et la haine. A leur tour la haine et l'amour sortent de la sagesse, car nul ne hait ou n'aime que parce qu'il connaît le mal qui le détruit et le bien qui le conserve. Ainsi toute puissance vient de l'amour et tout amour vient de la sagesse; or, toute sagesse vient de la première Sagesse, tout amour du premier Amour, toute puissance de la Puissance première[2]. La Nature prise dans son ensemble est une participation de la loi éternelle, comme la lumière d'une place publique est empruntée à celle du soleil[3]. C'est dire que la diversité du monde nous ramène toujours à l'unité de Dieu. Mais pour parcourir ce chemin nous ne pouvons nous passer de la connaissance discursive. Moins certaine que la sensation dont elle est l'écho affaibli elle élève cependant la nature humaine à tel point qu'elle semble presque la déifier. Voici qu'avec un petit cercle et un quadrant l'homme mesure par la raison les mouvements du ciel, la grandeur de toutes choses et leurs distances. Alors que l'animal, borné à la connaissance sensible ne connaît qu'un petit nombre de similitudes, l'homme doué de raison peut prétendre à la connaissance de l'univers parce que tout

---

1 *Real. phil.*, III, 16, 3. Cf. III, 5, 7.
2 *Real. phil.*, I, 13.
3 *De sens. rer.*, I, 6. Cf. également, *Ibid.*, I, 7; II, 26.

se ressemble. Et tout se ressemble parce que tout dépend de la même cause très puissante et très bonne qui est Dieu: « *Discurrimus facile ad objecta omnia quoniam similia omnia sunt invicem. Similia autem sunt, quoniam ab eadem pendent causa potentissima optimaque* »[1].

* * *

Tel est, croyons-nous, le point de vue de Campanella. C'est celui auquel il convient de se placer si l'on veut découvrir l'unité de son œuvre et en comprendre les détails. Envisagée sous cet aspect elle nous offre un ensemble d'inductions qui pour être d'ordre éminemment imaginatif et poétique n'en sont pas moins orientées dans un sens unique et régies par un principe commun. Cet univers dont l'harmonieuse diversité s'explique par une même origine, dont toutes les parties, soumises à la loi d'Analogie, conduisent inévitablement la pensée vers la Trinité créatrice, ne peut être connu ni par la raison abstraite, incapable qu'elle est d'inventer et comme de créeer à nouveau le monde, ni par la connaissance sensible, limitée au cercle de nos perceptions immédiates. L'étroite alliance du sens et de la raison se trouve donc requise. L'un apporte le point d'appui nécessaire sans lequel les divagations de la raison se perdraient dans le vide; l'autre par une induction perpétuellement renouvelée nous élève de ce que nous voyons à ce que nous ne saurions atteindre d'une prise directe. C'est ainsi que le philosophe nous conduit de ressemblance en ressemblance jusqu'à connaître l'omniprésence d'un principe sentant, jusqu'à affirmer au nom de la perception sensible l'existence d'une âme universelle et immortelle de l'univers. Affirmations téméraires peut-être, mais qu'il serait imprudent de taxer d'absurdité. Deux siècles après le *De sensu rerum* Renan écrivait en une phrase que l'on croirait traduite de Campanella: « Force nous est bien, cependant, d'essayer de construire d'après ce que nous voyons la théorie de ce que nous ne voyons pas, sous peine de ressembler à l'animal qui, courbé vers la terre, ne s'occupe que de l'objet le plus prochain de ses sens et de ses appétits ». Et c'est encore l'auteur de l'*Avenir de la science*, qui écrivait: « On sent un immense *nisus* universel pour réaliser un dessein, remplir un moule vivant, produire une unité harmonique, une conscience. La conscience du tout paraît jusqu'ici

---

1 *De sens. rer.*, II, 30.

bien obscure, elle ne semble pas dépasser beaucoup celle de l'huître et du polypier, mais elle existe; le monde va vers ses fins avec un instinct sûr. Le matérialisme mécanique des savants de la fin du XVIII[e] siècle me paraît une des plus grandes erreurs qu'on puisse professer ».

L'apparente stérilité des philosophies de la Renaissance provient peut-être de ce que nous ne savons pas voir où se trouve leur véritable postérité.

L'INNÉISME CARTÉSIEN ET LA THÉOLOGIE

Les recherches récentes poursuivies autour de Descartes ne permettent guère de mettre en doute l'influence que certains mouvements théologiques ont exercée sur sa pensée. La conception cartésienne de la liberté divine, la doctrine du mal, de l'erreur et du jugement; la conception de la liberté humaine enfin, ne s'expliquent pas complètement si l'on néglige la considération de ce que l'enseignement de la Flèche, la lecture de S. Thomas et la fréquentation des néo-platoniciens de l'Oratoire peuvent y avoir introduit. Nous voudrions montrer que le cas n'est pas spécial à la doctrine cartésienne de la liberté et que la doctrine des idées innées n'est pas non plus sans origines théologiques. Il ne s'agit donc point ici d'exposer pour lui-même l'innéisme cartésien; encore moins avons-nous la prétention d'en apporter une explication intégrale. Nous estimerions avoir atteint notre but si nous pouvions dissiper les étonnements qu'il a parfois suscités et en préciser quelque peu la véritable signification.

I

L'ADVERSAIRE DE DESCARTES

Si l'on se réfère à la doctrine authentique de S. Thomas, l'homme est constitué par le composé humain, c'est-à-dire par l'union de l'âme et du corps. Cette union n'est pas une union accidentelle, résultant de la juxtaposition ou du contact de deux essences dont la nature ne requiert pas qu'elles soient unies, mais une union substantielle qui de deux êtres, incomplets lorsqu'on les considère séparément, fait surgir, en les unissant, un être complet. La matière et la forme, réalités incomplètes, deviennent une seule substance complète au moment où la forme s'insinue dans la matière qui, de son côté, la

reçoit; le nœud qui les retient est l'union substantielle même. Tel est le genre d'union qui constitue le composé humain.

C'est dire que l'homme enferme en soi deux êtres incomplets: une matière qui est le corps, une forme qui est l'âme. Le corps, en effet, n'est pas un être complet. Soit qu'on désigne par le mot « corps » la matière première qui est puissance pure, soit qu'on veuille signifier le corps organisé, c'est-à-dire cette même matière munie des organes nécessaires à la vie, elle requiert pour être corps, et non simplement matière, l'acte que lui apportera son union avec la forme. L'âme n'est pas davantage un être complet, et il faut le dire non seulement de l'âme végétative ou de l'âme sensitive, mais de l'âme raisonnable elle-même. Il existe en elle une inclination vers le corps, à tel point que l'âme séparée du corps, comme elle l'est entre la mort de l'homme et sa résurrection, se trouve dans un état qui, pour n'être pas violent, n'est cependant pas naturel. Unie au corps ou séparée du corps, l'âme, parce que destinée à constituer le complément d'une autre essence, demeure toujours une substance incomplète[1].

Par contre, il apparaît que de ces deux substances incomplètes doit surgir un être complet. Il y a entre l'âme et le corps un rapport naturel et comme une proportion qui les destine à constituer une unité substantielle. Leur rapport n'est pas analogue à celui de deux gouttes d'eau, c'est-à-dire qu'il n'est pas une absence, toute négative, de répugnance à être unis; c'est une inclination naturelle et mutuelle dont l'objet est la constitution de cet *unum per se* qu'on appelle l'homme. De là résulte une conséquence capitale en ce qui concerne la nature de notre connaissance; c'est que, lorsqu'on parle de l'homme ou des opérations de l'homme, ce ne sont pas les seules opérations de l'âme que ces termes désignent, mais les opérations du composé humain, c'est-à-dire de l'un par soi que constituent l'âme et le corps[2].

---

1 « Corpus non est de essentia animae, sed anima ex natura suae essentiae habet, quod sit corpori unibilis; unde nec proprie anima est in specie, sed compositum. » Saint Thomas, *S. Th.* I, 75, 7 *ad* 3m. « Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. » *Ibid.*, I, 90, 4 *ad Resp.* « Animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem. » *Ibid.*, 1a, 2ae, 4, 5 *ad* 2m. « Anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. » *Ibid.*, I, 76, 1 *ad* 6.

2 « Dicendum quod *hoc aliquid* potest accipi dupliciter. Uno modo pro quocumque subsistente, alio modo pro subsistente completo in natura

Sans doute c'est l'âme et non le corps qui est le principe de toutes les opérations de la vie. L'âme est ce par quoi nous nous mouvons et nourrissons, ce par quoi aussi nous sentons et connaissons. Mais si le principe premier par lequel nous connaissons est l'âme, il n'en est pas moins vrai que l'âme est la forme du corps, qu'elle n'est proprement âme que dans la mesure où elle constitue avec le corps une unité substantielle; d'où il suit que l'acte de connaître n'appartient pas à l'âme, mais à l'homme. Au demeurant, chacun peut éprouver que c'est bien soi-même, non pas simplement quelque partie de soi-même, qui connaît. Une action peut être attribuée à un sujet de trois manières. On dit d'une chose qu'elle agit et meut, ou bien selon son être total, comme agit un médecin qui guérit; ou bien selon quelque partie de soi-même, comme l'homme voit par son œil; ou bien par accident, comme le blanc construit si le constructeur est blanc. Or, il est évident que l'acte de connaître n'appartient pas à Socrate ou à Platon par accident; on le leur attribue en tant qu'ils sont hommes et à titre de prédicat essentiel. Il est non moins certain que Socrate connaît selon son être total et non selon quelque partie de soi-même; en d'autres termes, il est certain que l'homme n'est pas son âme raisonnable, mais que cette âme n'est qu'une partie de l'homme. En effet, c'est le même homme qui se saisit comme percevant par les sens et connaissant par l'intellect. Or, exercice des sens ne se conçoit pas sans le corps; le corps, lui aussi, fait donc partie intégrante de l'homme [1].

Reste la dernière hypothèse selon laquelle l'intellect de Socrate serait une partie de Socrate, le mode d'union entre l'âme et le corps de Socrate étant tel que ce soit bien Socrate et non pas seulement son intellect, qui connaisse. Pour que cette condition soit remplie, il faut que l'âme ne soit pas unie au corps comme le moteur à la chose mue ou le pilote à son navire. Lorsqu'on admet cette position platonicienne on ne peut pas dire de Socrate qu'il connaît. L'action du moteur, en effet, n'est jamais attribuée à la chose mue qu'à titre

---

alicujus speciei. Primo modo excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis. Secundo modo excludit etiam imperfectionem partis; unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae potest dici *hoc aliquid* primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo; sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid.* » Saint Thomas, *S. Th.*, I, 75, 2 *ad* 1m.

[1] Saint Thomas, *S. Th.*, I, 75, 4.

accidentel, comme on attribue à la scie l'action du charpentier. A ce compte l'acte de connaître ne serait attribuable à Socrate qu'à titre d'instrument dont userait son âme; instrument corporel d'ailleurs, puisque, l'âme étant le moteur, il faudrait de nécessité que le mobile fût le corps. Mais on sait que l'intellection ne peut s'effectuer par un instrument corporel; l'âme n'est donc pas unie au corps comme le moteur à la chose mue .

De même, bien que l'action de la partie soit attribuable au tout, comme voir est attribuable à l'homme, cependant cette action n'est jamais attribuable à une autre partie que par accident. On ne dit pas que la main voit parce que l'œil voit. Si donc Socrate et son intellect sont les deux parties d'un même tout, il s'ensuit que l'action de son intellect n'est pas, à proprement parler, attribuable à Socrate. Si d'autre part Socrate est un tout composé de l'union de son intellect avec le reste de ce qui constitue Socrate, sans que cet intellect soit uni au reste autrement que comme moteur, il s'ensuit que Socrate n'est pas *un,* et que par conséquent il n'est pas même un *être,* puisque toute chose ne possède l'être que dans la mesure où elle possède l'unité[2]. Et cette conséquence n'est pas moins absurde que la précédente.

Une conclusion s'impose donc. L'âme est la forme du corps, et, parce qu'elle est la forme du corps, toute opération intellectuelle qui est vraiment une opération de l'homme suppose l'intervention du corps. Cela ne signifie pas que l'acte de connaître soit un acte corporel; la faculté cognitive n'est pas l'acte d'un organe corporel comme la vue est l'acte de l'œil, et c'est pourquoi d'ailleurs elle peut atteindre l'immatériel et l'universel. L'âme est, à la fois, séparée et dans la matière; séparée, en tant que l'acte de l'intellect s'exerce sans organe corporel; dans la matière, en tant que l'âme douée d'intellect est la forme du corps[3]. Mais il ne faut jamais perdre de vue l'un ou

---

1 « Actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serrae. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento, quod est contra Philos. (1. *de Anima,* tex. 12) qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. » Saint Thomas, *Sum. Th.,* I *ad Resp.*

2 *Ibid.,* I, 76, 1 *ad Resp.*

3 « Anima humana est quidem separata, sed tamen in materia... Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi.

l'autre terme de ce rapport; et telle est précisément la faute commise par Platon lorsqu'il prétend découvrir dans l'âme humaine des connaissances innées. Ses raisonnements supposent toujours que l'homme est une intelligence pure comme l'ange, ou qu'il jouit dès cette vie de la vision béatifique que Dieu réserve à ses élus.

La puissance cognitive, en effet, est proportionnée au connaissable. L'intellect angélique, totalement séparé du corps, a pour objet propre la substance intelligible séparée du corps; et c'est par un intelligible pur qu'il connaît le matériel. L'intellect humain au contraire, qui est naturellement uni au corps, a pour objet propre la quiddité, c'est-à-dire la nature existant dans une matière corporelle, et c'est seulement par de telles natures des choses visibles qu'il peut s'élever jusqu'à une certaine connaissance des invisibles. Or, il appartient à ces sortes de natures d'exister dans un individu, ce qui ne va pas sans quelque matière corporelle; ainsi la nature de la pierre ou du cheval ne peut s'offrir à nous que dans telle pierre ou tel cheval déterminés. Il s'ensuit que la nature de la pierre ou de tout autre objet corporel ne peut être vraiment et complètement connue qu'à titre de nature existant dans un être particulier. Or, nous appréhendons le particulier par le sens et l'imagination; l'intellect ne peut donc appréhender en acte son objet propre sans se tourner vers les espèces corporelles; par ce moyen seulement il pourra contempler les natures universelles existant dans les objets particuliers. Lorsqu'on admet au contraire avec Platon que les formes des choses sensibles subsistent en soi, hors des objets particuliers, il est clair que l'intellect n'a plus besoin des espèces corporelles pour atteindre son objet. L'âme, bien que totalement séparée de la matière peut alors appréhender seule un objet totalement immatériel; le rapport de la faculté à l'objet se trouve ici sauvegardé[1]. Mais c'est prendre pour l'état de la vie

---

Intelligere enim est actus, qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio; sed in materia est, inquantum ipsa anima, cujus est haec virtus, est corporis forma et terminus generationis humanae. » *Ibid.*, I, 76, 1 *ad* 1m.

1 « Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, qui est totaliter a corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata, et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum

présente ce qui sera l'état de la vie future; il n'est pas de vérité intelligible ici-bas sans une conversion de l'âme vers les *phantasmata*, c'est-à-dire, sans une participation du corps à l'acquisition de la connaissance[1].

Avec cette constatation on atteint d'ailleurs le point de discernement des deux doctrines. Les platoniciens admettant que l'intellect humain est naturellement plein de toutes les espèces intelligibles doivent expliquer comment il se peut faire que cet intellect ne les considère pas toujours immédiatement d'une connaissance claire. C'est à l'explication de ce fait que tend leur doctrine de la réminiscence. En s'unissant au corps l'âme boit un breuvage d'oubli qui lui fait perdre toutes ses connaissances innées, et ses efforts n'auront ensuite d'autre but que de recouvrer les connaissances qu'elle a perdues. Dans une pareille doctrine le corps joue donc le rôle d'un voile interposé entre notre faculté de connaître et l'objet de notre connaissance. Mais si l'essence même de l'âme enveloppe une propension à s'unir au corps, ainsi que nous l'avons posé, on admettra difficilement que l'opération naturelle de l'âme, qui est de connaître, soit totalement empêchée par quelque chose de conforme à sa nature, à savoir son union avec le corps[2]. C'est dire que dans l'être par soi que constitue le composé humain aucune place ne saurait être réservée aux connaissances innées, l'âme y acquiert la connaissance avec le concours du corps, non malgré le corps, et c'est bien alors l'homme, non pas l'âme seule, qui connaît.

---

aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturae est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali... Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem, et ideo necesse est, ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata. » *Ibid., S. Th.*, I, 84, 7.

[1] « Homini secundum statum praesentis vitae est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata sed post hujus vitae statum, habet alium modum connaturalem. » *Ibid.*, 1a, 2ae, 6, 1, *ad* 2m. Cf., 1, 84, 7 et 89, 1.

[2] « Praecipue autem hoc videtur inconveniens si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est, qu. 76, art. 1. Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. » *Ibid.*, I, 84, 3.

Devons-nous affirmer cependant qu'il n'y ait absolument rien d'inné dans notre faculté de connaître? Il serait inexact de le prétendre. Si notre intellect ne contient naturellement aucune connaissance actuelle, il contient du moins des semences de connaissances qui sont les principes premiers par lesquels nous jugeons de toutes choses [1]. Ces principes premiers, connus par soi, que nous découvrons dans la lumière naturelle dont Dieu nous a doués sont, pour notre intellect actif, ce que les instruments sont pour l'ouvrier[2]. Mais on ne doit pas en conclure que nous puissions, à l'aide de ces seuls principes, nous élever à la contemplation des réalités éternelles et invisibles. Primitivement, l'âme raisonnable ne connaît qu'en puissance; semblable à une table rase sur laquelle rien n'est écrit, elle n'offre à l'intellect aucune matière où les principes premiers puissent s'appliquer [3]. Il faut qu'elle soit ramenée de la puissance à l'acte par les espèces intelligibles comme l'âme sensitive est ramenée de la puissance à l'acte par l'action des sensibles sur le sens. Ceci revient à dire que l'intellect ne contient pas en soi d'espèces innées, mais qu'il est, par nature, en puissance à l'égard de toutes les espèces de ce genre[4]. Et quant aux premières conceptions de l'esprit elles-mêmes, qui sont les principes, elles ne nous sont connues que dans la lumière de l'intellect agent, c'est-à-dire, en définitive, par la collaboration qui s'établit entre notre lumière naturelle innée et les formes que notre intellect abstrait de la matière sensible[5]. Même lorsqu'elle prétend

---

1 Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina. » *De Veritate,* qu. XI, art. 1 *ad Resp.*

2 « Veritas secundum quam anima de omnibus judicat est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare. » *De Veritate,* qu. I, art. 4, ad 5m.

3 *De Veritate,* XI, 3 *ad Resp.*

4 « Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. » Saint Thomas, *Sum. theol.,* I, 84, 3.

5 « Primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas. » *De Veritate,* qu. XI, art. 1, *ad Resp.*

s'élever à la connaissance de ce qu'elle contient d'inné, l'âme laissée à elle seule ne peut rien.

Appliquons cette doctrine au problème de la connaissance de Dieu. Doit-on dire que l'homme en possède naturellement une connaissance innée? Si nous entendons par là une connaissance actuelle que l'homme découvrirait toute formée dans son intellect, il faut avouer que l'homme n'en possède pas de semblable. Mais on pourra dire, si l'on veut, que l'homme connaît Dieu naturellement comme il le désire naturellement. Or, l'homme le désire naturellement en tant qu'il désire naturellement la béatitude, qui est comme une similitude de la divine bonté. Ce n'est donc pas Dieu lui-même, considéré en soi, qui se trouve naturellement connu de l'homme, mais seulement sa similitude. C'est donc aussi à l'aide des ressemblances de Dieu qu'il découvre dans ses effets que l'homme pourra s'élever, par le raisonnement, jusqu'à la connaissance de son créateur[1]. En d'autres termes encore, et pour appliquer à cette difficulté la solution que nous apportions au problème de la connaissance des principes, nous dirons que ce qui est inné chez l'homme ce n'est pas la connaissance de l'existence de Dieu, mais seulement le moyen de l'acquérir[2].

En même temps que, par là, s'impose à notre esprit la nécessité des démonstrations de l'existence de Dieu *a posteriori* et par ses effets nous découvrons la racine de l'erreur commise par S. Anselme. Sans doute il ne suffit point de poser une connaissance innée de Dieu pour que l'affirmation *a priori* de son existence devienne légitime. Même si quelque idée de l'être parfait nous était naturellement accordée, il resterait encore à démontrer que ce parfait, auquel nous reconnaissons l'existence nécessaire *in intellectu,* possède cette existence *in re*[3].

---

1 « Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod, per ejus similitudines in effectibus repertas, in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat. » Saint Thomas, *Cont. Gent.*, I, *ad* 4m.

2 « Cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest perveniri ad cognoscendum Deum esse. » *De Veritate,* X, qu. 12 *ad* 1m.

3 « Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine, Deus, significari hoc quod dicitur, scil. illud quo majus cogitari non potest, non tamen propter

Mais si nous n'avons point du tout cette idée de l'être parfait il est très évident que la preuve manque par la base. Or, nous possédons de Dieu quelque connaissance naturelle, en ce sens que Dieu constitue, sans que nous le sachions, le terme de nos désirs. L'homme aspire à la béatitude, et, puisque la béatitude de l'homme n'est autre que Dieu, il se trouve que l'homme désire Dieu. Si nous appliquons ici l'adage *nil volitum quin cognitum* nous admettrons que la volonté et l'intellect de l'homme se dirigent confusément vers Dieu. Mais cela nous laisse bien loin d'une connaissance proprement dite, telle que nous en posséderions une, si nous trouvions naturellement en nous l'idée d'un être parfait, c'est-à-dire d'un être *quo majus cogitari non potest*. Or, de même que certains hommes croient que la béatitude réside dans les richesses, et d'autres dans les plaisirs[1], il s'en est rencontré qui ont cru que Dieu se confond avec l'univers, et que d'ailleurs il est de nature corporelle[2]. L'insensé n'est-il pas allé jusqu'à dire en son cœur: « Il n'y a pas de Dieu[3]. » Comment, dès lors, prétendrions-nous que l'existence de l'être parfait est une vérité connue par soi, et qui se passe de démonstration, puisque la notion de Dieu sur laquelle cette assertion se fonde n'a pas le caractère universel et nécessaire des principes premiers? Si profondément que nous descendions dans nos âmes nous n'y rencontrerons jamais ces deux connaissances innées: Dieu est l'être souverainement parfait, et: Dieu existe. Mais nous y rencontrerons la lumière naturelle vide d'espèces intelligibles — par quoi elle se distingue de la connaissance angélique — et capable de les toutes recevoir[4]; impuissante à saisir ici-bas l'essence divine d'une prise directe, et capable de s'élever à la connaissance de Dieu par la considération de ses effets. Ces trois thèses s'impliquent donc réciproquement: toute connaissance de Dieu *a priori* nous est refusée; toute connaissance de cet ordre nous est refusée parce que nous ne possédons aucune connaissance innée; nous

---

hoc sequitur quod intelligat, id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. » Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 2, 1 *ad* 2m.

1 *Sum. theol.*, I, 2, 1 *ad* 1m.

2 *Sum. theol.*, I, 2, 1 ad 2m.

3 *Psalm.* 52.

4 « Intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species. » *Sum. theol.*, I, 84, 3 *ad* 1m.

ne possédons aucune connaissance innée parce qu'un tel mode de connaître répugne à l'union substantielle de l'âme et du corps, à l'unité par soi du composé humain.

Lorsque Descartes entreprit la reconstruction de la métaphysique sur des bases nouvelles, bien des difficultés durent le détourner de suivre sur ce point la doctrine de S. Thomas. En 1629, date qui marque l'élaboration de sa métaphysique[1], il n'avait peut-être encore aucune doctrine définitivement arrêtée, mais il apportait des partis pris négatifs que rien ne pourrait ébranler. Dès les années 1619—1620 la physique cartésienne se trouvait constituée dans sa méthode et dans son esprit[2]. Sans doute Descartes n'introduira pas telles quelles dans sa physique définitive les explications qu'il propose à son ami Beeckmann ou qu'il consigne dans les *Cogitationes privatae,* mais l'esprit en est bien le même que celui qui animera le *Monde* ou les *Principes.* Il sait déjà traiter les problèmes de la physique par la méthode des mathématiques[3] et, bien qu'il ne semble pas encore avoir pris conscience des conséquences métaphysiques que l'application d'une telle méthode aux problèmes de la physique pourrait entraîner, il résout déjà toutes les difficultés qu'on lui propose sans faire intervenir aucune qualité occulte ou forme substantielle au sein de la matière. Les textes de cette époque les plus significatifs à ce point de vue sont peut-être les deux notes, rédigées par le philosophe: *Lapis in vacuo versus terrae centrum cadens quantum singulis momentis motu crescat,* et surtout *Aquae comprimentis in vase ratio reddita.* Au début de cette dernière note le jeune physicien (Descartes est alors âgé de vingt-deux ans) s'excuse de ne pouvoir traiter à fond les questions qu'on lui propose parce qu'il lui faudrait d'abord s'expliquer longuement sur les fondements de sa mécanique[4].

---

1 A. Mersenne, 15 avril 1630, I, 144.

2 C'est de quoi nous semble témoigner le *Journal* d'Isaac Beeckmann. Cf. *Descartes, Œuvres complètes* (Ed. Adam-Tannery), X, 68, 226, 242—243.

3 « Hic Picto cum multis Jesuitis aliisque studiosis virisque doctis versatus est. Dicit tamen se nunquam hominem reperisse, praeter me, qui hoc modo, quo ego gaudeo, studendi utar, accurateque cum Mathematica Physicam jungat. Neque etiam ego, praeter illum, nemini locutus sum hujusmodi studii. » X, 52.

4 « Ut plane de propositis quaestionibus meam mentem exponerem, multa ex meis Mechanicae fundamentis essent praemittenda; quod, quia tempus non sinit, breviter, ut jam licet, conabor explicare. » X,67—68.

Dès l'abord, nous voici transportés bien loin des formes substantielles ou des accidents réels de l'Ecole; et, dans la suite, malgré la forme syllogistique que Descartes conserve encore volontiers à son argumentation, il est aisé de voir que la physique est déjà fondée, dans sa pensée, sur une méthode qui la détache radicalement de la métaphysique scolastique. Considérons, par exemple, les définitions qu'il pose au début de sa démonstration, notamment la définition de ce qu'on appelle le poids d'un corps; on remarquera sans doute le souci qui s'y manifeste de ne faire appel à aucune idée qui ne soit claire et distincte. Pour entendre ce que signifie le mot « peser », il faut imaginer que le corps pesant se déplace vers le bas, et le considérer au premier instant de son mouvement. La force d'impulsion que ce mouvement reçoit au premier instant constitue le poids; et il importe de ne pas le confondre avec la force qui pendant le mouvement tout entier, entraîne le corps vers le bas, car cette seconde force peut être entièrement distincte de la première. Nous définissons donc le poids d'un corps: la force supportée par la surface immédiatement sous-jacente au corps pesant [1].

Et la sûreté de méthode qui se révèle dans cette définition ne se manifeste pas moins dans les démonstrations. Descartes a le sentiment d'apporter en ces matières quelque chose de neuf et d'original [2]; il ne se satisfait plus des explications verbales apportées par la physique de l'Ecole, ni des êtres semi-matériels et semi-spirituels qu'elle faisait constamment intervenir: *gravia et levia ab insita gravitate et levitate moventur*. D'un mot, tout se passe dès ce moment comme si Descartes savait déjà que la matière se définit par la seule étendue. En 1629, il n'aura plus à découvrir cette thèse mais simplement à prendre clairement conscience d'un principe qu'il avait depuis longtemps appliqué.

La démonstration métaphysique de ce principe constitue d'ailleurs la raison d'être, en même temps que l'objet essentiel des *Méditations*. Si l'on s'en rapporte aux déclarations confidentielles de Descartes à Mersenne, son traité devait avoir pour effet de préparer les esprits à recevoir favorablement sa physique et de lui « fonder le

---

1 « Dicemus igitur gravitationem esse vim qua proxima superficies corpori gravi subjecta ab eodem premitur. » X, 68.

2 Le principe des idées claires et distinctes se trouve dès ce moment affirmé. X, 70.

gué[1] ». C'est pourquoi les *Méditations* sont orientées tout entières vers cette double conclusion: l'âme n'est que pensée; le corps n'est qu'étendue. Par delà le *Cogito,* l'existence de Dieu et la doctrine des idées claires et distinctes, Descartes s'achemine vers cette thèse fondamentale que résume le titre de la *Meditatio sexta*: la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme. Tel est en effet le fondement métaphysique par excellence de cette vraie science que Descartes veut faire accepter. Une fois admis que le corps n'est qu'étendue, tous les phénomènes de la physique deviennent explicables par l'étendue et le mouvement; les formes substantielles, qualités réelles, forces occultes et autres êtres de raison se trouvent supprimés. Sans doute Descartes ne dirige pas contre eux une critique ouverte et violente, mais il fait mieux, il les remplace. Toutes ces entités trouvent, selon lui, leur origine dans la confusion généralement répandue entre ce qui appartient à la nature de l'âme et ce qui appartient à la nature du corps; c'est ainsi que nous nous représentons la pesanteur comme la tendance d'on ne sait quelle âme qui se trouverait logée dans les corps pesants[2]. Et toutes disparaissent d'elles-mêmes au contraire, lorsqu'on admet, au sens cartésien, la distinction réelle de l'âme et du corps.

Cette distinction radicale rend d'ailleurs possible non seulement une connaissance exacte des phénomènes physiques, mais encore l'explication claire et distincte de tout ce qui se produit dans les corps vivants tels que le corps de l'homme. Pour en rendre compte on considérera dans l'animal le corps seul à l'exclusion de l'âme; et, par conséquent, l'âme végétative, l'âme locomotrice, les facultés organiques, quelles qu'elles soient, se trouveront supprimées. Ainsi ce qui sortira des *Méditations métaphysiques* par voie de conséquence directe ce sont les *Principes de philosophie* et le *Traité de l'homme.* C'est ce que les disciples immédiats de Descartes avaient clairement aperçu. Armés de la distinction réelle du corps et de l'âme, ils affirmaient l'inutilité et l'obscurité des principes dont use l'Ecole pour expliquer la nature: « l'inutilité, en ce qu'il est impossible de résoudre par leur moyen la moindre difficulté de physique; et l'obscurité, puisque sans doute des termes doivent passer pour obscurs lorsque aucune idée ne répond dans l'esprit à la signification qu'on leur donne. Or, nous

---

1 A. Mersenne, 28 janvier 1641, III, 297—298.

2 Cf. Gilson, *Index scolastico-cartésien,* art. Pesanteur.

n'avons l'idée que de deux sortes d'êtres, parlant en général, savoir de celui qui est étendu, qu'on appelle Corps, et de celui qui pense, qu'on appelle Esprit. Ainsi, quand on parle de quelques autres êtres qui ne se peuvent rapporter ni à l'un ni à l'autre, ni à quelqu'une des propriétés ou accidents qui enferment dans leur concept l'idée de l'un ou de l'autre, tels que sont ces êtres qu'on appelle formes substantielles des corps, qualités réelles, impresses, intentionnelles, occultes, sympathiques, spécifiques, faculté concoctrice, rétentrice, expultrice, etc., il est impossible qu'aucune idée puisse répondre à ces termes dans l'esprit ni que ce qu'on dit alors ait aucun sens qui se puisse concevoir[1]. » Les êtres de raison que l'on prétendait ainsi supprimer allaient, par leur départ, alléger la physique d'un poids encombrant. Mais ils allaient aussi laisser un vide dans la doctrine thomiste de la connaissance humaine; et c'est ce que Descartes avait très clairement aperçu.

Puisque, selon S. Thomas, toute connaissance requiert l'intervention du corps afin d'être attribuable, non à l'âme seule, mais à l'homme, il devient difficile d'expliquer l'acte de connaître sans faire appel à quelqu'une de ces entités, à la fois matérielles et spirituelles, que la philosophie cartésienne prétend condamner. C'est pourquoi la conception des *phantasmata* occupe une situation centrale dans une telle doctrine. Sans doute ils ne suffisent pas à expliquer l'acte de la connaissance, ou du moins ils n'en fournissent pas l'explication totale. La vraie cause de l'opération intellectuelle se trouve dans l'intellect actif qui, en rendant les *phantasmata* intelligibles en acte, leur confère le pouvoir de modifier l'intellect passif. Ils ne sont donc pas la cause proprement dite de la connaissance, mais plutôt la matière sur laquelle s'exerce cette cause[2]. En d'autres termes encore, ils jouent dans l'acte de la connaissance actuelle le rôle d'*agentia instrumentalia*[3], mais, à ce titre ils sont absolument indispensables pour que l'intelligible

---

1 Louis de la Forge, *Traité de l'esprit de l'homme* (Edit. de Genève, 1725), p. 9 et 10. Cf. des affirmations tout à fait semblables dans *L'Homme de René Descartes* (Paris, 1664), préface de Clerselier; cf. également Cordemoy, *Le Discernement du corps et de l'âme* (Paris, 1675), p. 60—61.

2 « Phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. » *Sum. theol.*, I, 84, 6 *ad Resp.*

3 Saint Thomas, *De Verit.*, qu. 10, art. 6, *ad 7.*

qu'enferme le réel soit appréhendé comme tel par un entendement humain.

A la vérité, S. Thomas paraît avoir défini avec plus de précision le rôle qu'il convient d'assigner aux *phantasmata* que leur nature même[1]. Ce que nous savons c'est que l'acte de connaître ne s'effectue pas au moyen d'une réception des choses elles-mêmes dans l'intellect ou dans le sens. Il ne se peut pas qu'une identité réelle s'établisse entre le sujet connaissant et l'objet connu. C'est ce que S. Thomas veut exprimer lorsqu'il affirme que l'objet ne vient pas à nous selon son être réel *(esse reale)*, mais seulement selon son être intentionnel *(esse intentionale)*[2]. Par là se trouve exclue l'erreur des anciens dont parle Aristote: τὴν ψυχὴν τὰ πράγματα τιθέντες[3]. Mais jusqu'ici ce concept de l'intention demeure purement négatif.

S. Thomas nous dit encore que la *species* de l'objet ne doit pas être entendue comme Démocrite entendait les εἴδωλα. C'est-à-dire que l'acte de connaître ne se réduit pas au simple influx de quelques atomes dans l'intellect patient, car il est trop évident que des images matérielles ne peuvent pas pénétrer dans un intellect spirituel. Mais il y a plus: l'action du sensible lui-même sur le sens ne consiste pas à projeter sur le sujet une petite réduction de soi-même. Ni pour le sens, ni pour l'intellect on ne saurait invoquer les *idola* et *defluxiones*. Il est donc tout à fait exact d'affirmer que, dans le système thomiste, l'espèce ne doit pas être considérée comme un double matériel de l'objet. L'espèce de l'agent n'est reçue dans le patient que selon son être spirituel[4] est c'est selon le même mode d'être incorporel que les sensibles se trouvent dans le sens ou dans le milieu qui les en sépare. On ne comprendrait pas que les espèces des contraires puissent être reçues dans la même partie du milieu, et cela simultanément, comme elles le sont, si elles s'y rencontraient selon leur être matériel[5].

---

1 A consulter sur cette question: Baron, *Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas von Aquin* (Münster, 1902), p. 5—13; Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin* (Alcan, Paris, 1910), II, p. 113 et sq.

2 Cf. Cl. Baeumker, *Witelo*, p. 470, et 478, note 1.

3 De an., I, 5, 409, b. 27.

4 « Species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale ut intentio quaedam, secundum quem modum res habet esse in anima sicut species lapidis recipitur in pupilla. » Saint Thomas, *Sent.*, IV, 19, 1, 3 *ad* 1m.

5 « Sed sensibilia ad hoc quod moveant sensum, non indigent aliquo agente, licet secundum esse spirituale sint in sensu, qui est susceptivus

Pouvons-nous préciser davantage le mécanisme des opérations de l'âme sensitive? Dans la Somme théologique, S. Thomas écrit que l'impression du sensible sur le sens ne se fait pas *per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem* [1]. Quant à la nature de cette opération elle-même, il semble que l'on doive distinguer selon les cas [2]. Le son, par exemple, détermine une translation selon le lieu, puisqu'il résulte d'un choc et d'une commotion de l'air; c'est donc bien ici une sorte de *defluxio* qui se produirait entre l'objet et le sens. Par contre la vue suppose une modification purement spirituelle; la forme de la couleur est reçue dans la pupille sans la colorer et sans déterminer aucune altération dans le milieu. Ainsi, l'impression des objets sur les sens varie selon leur nature différente selon qu'il s'agit de la lumière, du son, de l'odeur et des saveurs; on ne saurait assigner une explication générale de ce fait. Mais quelle que soit la diversité des rapports qui peuvent s'établir entre l'organe sensoriel et les sensibles, il reste qu'au terme de cette opération l'intermédiaire entre l'être matériel et la connaissance intellectuelle se trouve constitué; cet intermédiaire est le *phantasma.*

Les *phantasmata* ne sont ni matériels ni intelligibles. S'ils étaient matériels, une identité absolue s'établirait entre le sens et les objets; l'œil deviendrait couleur. Mais s'ils étaient intelligibles, une disproportion s'établirait entre le sens et ses objets. Les couleurs ont le même mode d'existence dans la puissance visuelle, c'est-à-dire dans un organe corporel, que dans la matière individuelle des objets dont nous sommes affectés [3]. L'objet propre du sens, c'est le particulier, c'est-à-dire la forme existant dans une matière corporelle

---

rerum sensibilium sine materia, ut dicitur in III, *De anima* (com. 38); et in medio quod recipit spiritualiter species sensibilium; quod patet ex hoc quod in eadem parte medii recipitur species contrariorum, ut albi et nigri. » *De anima qu. disp.* IV, 5. Ce texte, quoique emprunté à une objection, exprime bien la pensée du philosophe; c'est sur l'assimilation de l'espèce intelligible à l'espèce sensible que la réponse portera.

1 *Sum. theol.*, I, 84, 6 *ad Resp.*

2 Cf. *Sum. theol.*, I, 78, 3 *ad Resp.*; et Sertillanges, II, p. 119—121.

3 « Ad tertium dicendum, quod colores habent eumdem modum existendi prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva, et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum; sed phantasmata, cum sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus. » *Sum. theol.*, I, 85, 1 *ad* 3^{m}.

individuelle; ici, la puissance et l'objet sont proportionnés, puisque le sens lui-même, au contraire de l'intellect, est l'acte d'un organe corporel [1]. Il faut donc nécessairement que l'on puisse retrouver dans le *phantasma* la marque du particulier qu'il représente; c'est-à-dire les conditions matérielles individuantes dont l'intellect agent doit abstraire l'espèce intelligible et l'universel [2].

Ainsi, c'est à la lettre et dans son sens plein qu'on doit entendre la formule de S. Thomas: *phantasmata sunt similitudines individuorum* [3]. Entre le sensible et l'intelligible la matière introduit une différence de genre (*sunt alterius generis*) [4], et cette différence est suffisante pour que le sensible comme tel demeure impuissant à s'élever jusqu'à l'ordre intelligible; il y faut encore l'illumination du sensible par une lumière qui tombe de plus haut, celle de l'intellect agent. Etre spirituel, mais représentatif des conditions matérielles individuantes de l'objet, gros de la *species intelligibilis* qu'il contient en puissance et que seul l'intellect agent rendra intelligible en acte, le *phantasma* se trouve ainsi placé entre la matière et l'esprit, à cette limite mystérieuse où l'âme entre en contact avec les choses sans cesser d'être elle-même. Immergée dans la matière, puisqu'elle est forme du corps; émergeant de la matière puisque l'âme raisonnable exerce des opérations où ne communie pas le corps (*non totaliter immersa*), l'âme se trouve constituer, par ses puissances organiques, végétatives et sensitives, comme une frontière où le spirituel et le matériel se rencontrent: « anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium

---

1 Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus; et ideo objectum cujuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit. » *Sum. theol.*, I, 85, 1 *ad Resp.*

2 « Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum quae per phantasmata repraesentantur. » *Sum. theol.*, I, 85, 1 *ad Resp.* C'est d'ailleurs pourquoi l'intellect humain n'appréhende directement que l'universel: « quia cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente, et haec est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus individuantibus et a materia, et ideo, cum recta cognitio per speciem fit, non cognoscit directe nisi universale. » *Quodlib.*, XII, 9—8, art. 11.

3 *Sum. theol.*, I, 85, 1 *ad* 3m.

4 *De anima*, IV, *ad* 5m.

creaturarum. Et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum[1]. »

La nature mixte du *phantasma* exprime donc avant tout la condition nécessairement requise pour qu'un point de jonction entre ces réalités hétérogènes soit possible.

Cohérente avec elle-même au point de vue des principes métaphysiques sur lesquels elle se fondait, la doctrine de S. Thomas n'en présentait pas moins de multiples difficultés. Plus exactement, elle manquait d'une substructure physique et physiologique assez solide pour maintenir intactes les thèses métaphysiques qu'elle devait supporter. Après avoir justifié la possibilité intrinsèque de la connaissance sensible, il restait à expliquer le mécanisme même de la réception du sensible dans le sens. Est-ce vraiment résoudre le problème que d'invoquer ce singulier *medium quo,* dont on ne nous dit pas comment il peut représenter un objet matériel bien qu'il ne soit aucunement perceptible en lui-même, ni comment il se forme dans le milieu, ni comment il le traverse pour passer de l'objet à l'organe, ni comment il y pénètre? S. Thomas n'a laissé que des réponses fragmentaires et éparses à toutes ces questions. Telles quelles, et si insuffisantes qu'elles puissent être, elles montrent que le philosophe avait senti la complexité du problème puisqu'il admettait, ainsi que nous l'avons indiqué, la possibilité d'explications diverses selon les différents sensibles et les différents sens. Les images visuelles entre autres, s'accordaient d'autant plus aisément avec son point de vue métaphysique qu'il ne voyait dans l'action de la lumière qu'une modification purement qualitative et spirituelle de l'organe et du milieu[2]. Mais il eût fallu démontrer cette thèse pour elle-même, étendre la recherche aux autres sens; il eût fallu surtout que d'autres philosophes vinssent reprendre le problème au point où S. Thomas l'avait laissé. Il ne devait pas en être ainsi, et la seule évolution que l'on puisse constater sur ce point dans la scolastique est une évolution régressive. Chez les contemporains de S. Thomas, comme chez lui-même, on ne rencontre guère sur ce point que des affirmations sans

---

[1] *Sum. theol.,* I, 77, 2, *ad Resp.* Cf. « Esse animae est quodammodo corporis », *De anima,* I, *ad* 18m.

[2] Sur la métaphysique de la lumière au moyen âge, Cf. Baeumker, *Witelo,* p. 357—433.

preuves [1]. S. Bonaventure enseigne que les espèces se forment dans le milieu, passent dans l'organe du sens extérieur, puis dans le sens commun et de là dans la puissance appréhensive, mais ne nous indique nullement comment se produit un tel phénomène. Duns Scot, qui reprendra la question après ces deux maîtres, semblera croire qu'en affirmant simplement une dématérialisation progressive de l'espèce sensible entre l'objet et le sens, on rend suffisamment raison du pouvoir mystérieux qu'ont les corps matériels d'agir spirituellement sur les organes [2]. Ainsi, faute d'une doctrine précise sur ce point, les esprits inclinent peu à peu vers une solution simpliste et grossière du problème. Au lieu de pousser la recherche dans les directions qui leur avaient été indiquées, ils retombent, sans en avoir clairement conscience, dans les εἴδωλα de Démocrite que S. Thomas avait expressément rejetées. Lorsqu'on ne nie pas purement et simplement la *species intentionalis* comme le fait G. d'Occam, on la transforme en une entité singulière que ses adversaires, et aussi ses partisans, s'obstinent de plus en plus à considérer comme un sujet matériel véhiculant une qualité spirituelle.

En 1609, époque où il étudie en philosophie au collège de la Flèche, Descartes peut lire dans le manuel d'E. de Saint-Paul cette définition de l'espèce intentionnelle: « Speciem intentionalem hic appellari signum aliquod formale rei sensibus objectae, sive qualitatem quamdam quae ab objecto immissa et in sensu recepta vim habeat ipsum objectum repraesentandi, licet ipsa sensu minime sit perceptibilis [3]. » La contradiction s'installe donc désormais ouvertement au cœur même de la définition. Que d'ailleurs des simulacres

---

1 Cf. saint Bonaventure: « (Sensibilia) intrant, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas, primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehesivam; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo, et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit. » *Itinerarium*, c. 2, n. 4.

2 « Habet species sensibilis esse tripliciter, scilicet: in objecto extra, quod est esse materiale; in medio, et hoc esse est quodammodo spirituale et immateriale; habet esse in organo, et hoc adhuc magis spiritualiter et immaterialiter quam in medio. » *De rer. princ.*, qu. XIV (Wadding., t. III, p. 124).

3 E. a Sto Paulo, *Sum. phil.*, t. II, pars IIIa, p. 330.

corporels présentent ce caractère singulier d'être à la fois matériels et représentatifs, c'est ce que l'on comprenait difficilement. Tant d'arguments semblaient par ailleurs militer en faveur de cette doctrine qu'on préférait la conserver, fût-ce même au prix d'une contradiction. C'était stupéfiant, mais c'était ainsi: « Tertia (difficultas est) quomodo species illae repraesentant objecta? Respondetur eam esse, et quidem stupendam penitus, illarum specierum conditionem, quod cum sint materiales, utpote in subjecto corporeo inhaerentes, modum tamen spiritualem in repraesentando servent[1]. » Il faut quelquefois admettre ce que l'on ne saurait expliquer.

Toute différente devait être l'attitude de Descartes en présence du même problème. Bien loin de considérer de tels êtres comme constituant les intermédiaires nécessaires entre l'intellect et les choses, il se trouvait engagé, par les principes fondamentaux de sa physique, à nier toutes les entités de ce genre. Nulle raison ne subsistait, à ses yeux, de maintenir ces espèces intentionnelles, étonnantes pour ceux-là mêmes qui les soutenaient. C'est pourquoi nous le voyons s'efforcer, poliment, « afin de s'éloigner le moins possible des opinions déjà reçues[2] », mais fermement, de les éliminer chaque fois qu'il les rencontre[3]. La Dioptrique, entre autres, lui en offrait une excellente occasion. « Il faut, déclare-t-il, prendre garde à ne pas supposer que pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes; ou, du moins, il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'ils ne font. Car, d'autant qu'ils ne considèrent en elles autre chose, sinon qu'elles doivent avoir de la ressemblance avec les objets qu'elles représentent, il leur est impossible de nous montrer comment elles peuvent être formées par ces objets, et reçues par les organes des sens extérieurs, et transmises par les nerfs jusqu'au cerveau[4]. » Et, plus expressément encore, Descartes écrit: « En suite de quoi vous aurez occasion de juger qu'il n'est pas besoin de supposer qu'il passe quelque chose de matériel depuis les

---

1 *Ibid.*, III, t. II, p. 332.

2 VI, 112, 28—29. Ceci est d'un bon élève des Jésuites. On leur recommandait: « enixe quoque studeant communiores magisque nunc approbatas philosophorum sententias tueri ». (*Ratio studiorum* de 1586.)

3 Voir sur ce point les références à tous les textes de cet ordre dans: *Index scolastico-cartésien*, art. *Espèce*.

4 VI, 112, 5—17.

objets jusques à nos yeux pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu'il y ait rien en ces objets qui soit semblable aux idées ou aux sentiments que nous en avons; tout de même qu'il ne sort rien des corps que sent un aveugle, qui doive passer le long de son bâton jusques à sa main, et que la résistance ou le mouvement de ces corps, qui est la seule cause des sentiments qu'il en a, n'est rien de semblable aux idées qu'il en conçoit. Et, par ce moyen, votre esprit sera délivré de toutes ces petites images voltigeantes par l'air, nommées des *espèces intentionnelles,* qui travaillent tant l'imagination des Philosophes [1]. »

Mais les conséquences de cette attitude dépassaient de beaucoup le cadre des problèmes étudiés dans la Dioptrique. Si les espèces intentionnelles sont éliminées de nos sensations, elles ne peuvent, en conséquence, jouer aucun rôle dans l'élaboration de nos idées. Puisqu'on peut dire à la lettre: « puram intellectionem rei corporeae fieri absque ulla specie corporea [2] », cela ne peut manquer d'être encore plus vrai pour ce qui concerne la connaissance des substances immatérielles, telles que notre âme, et surtout en ce qui concerne la connaissance de Dieu. Notre âme nous est plus connue que notre propre corps, c'est-à-dire, contradictoirement à la doctrine de S. Thomas, que nous n'avons pas besoin, pour nous élever à la connaissance de notre âme, de rien appréhender qui participe à la nature du corps [3]. Notre connaissance de l'âme, libérée de la servitude des espèces corporelles, sera désormais *directa,* non plus nécessairement *reflexa.* De même en ce qui concerne la connaissance de Dieu. On ne sera plus contraint d'affirmer qu'elle requiert nécessairement une *conversio ad phantasmata* [4]*;* nous ne considérerons pas comme assuré que notre connaissance naturelle, parce qu'elle tire son origine des

---

1 VI, 85, 13—27.

2 VIII, 2ª, 363, 20—364, 3.

3 « Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus cujus est perfectio ipsum intelligere. » *Sum. theol.,* I, 87, 3 *ad Resp.*

4 « Dicendum quod Deus naturali cognitione, cognoscitur per phantasmata effectus sui. » *Sum. theol.,* I, 12 *ad* 2m.

sens, ne puisse s'étendre au delà de ce que nous permettent de concevoir, par comparaison, les sensibles[1]. Tout au contraire, de telles affirmations se proposeront à nous comme difficilement conciliables avec ce que nous savons être les conditions nécessaires de notre connaissance. Lorsqu'on pose d'abord, comme le requiert la Physique, la distinction absolue de l'âme et du corps, de la pensée et de l'étendue, il faut, ou bien reconnaître à la pensée un contenu propre et valable en dehors de tout élément sensible et matériel, ou bien condamner cette pensée à demeurer définitivement vide. Il faut que l'âme puisse être introduite à la connaissance de Dieu sans sortir d'elle-même, ou payer toute dérogation à ce principe d'une infraction à la distinction radicale de l'âme et du corps. Ainsi, pour établir que la physique nouvelle n'était pas incompatible avec les vérités fondamentales de la religion, Descartes devait établir que, sans faire intervenir le corps, sans sortir de l'âme seule, une apologétique catholique était possible. La démonstration de cette thèse ne pouvait s'accomplir qu'à la condition d'abandonner le point de vue de S. Thomas sur l'origine de nos connaissances, et de le remplacer par un autre qui ne rendit pas impossible toute démonstration *a priori* de l'existence de Dieu. C'est ce point de vue que la doctrine des idées innées allait lui offrir.

II

LES ORIGINES THÉOLOGIQUES DE L'INNÉISME CARTÉSIEN

Nous savons déjà que l'innéisme n'a pu constituer pour Descartes une découverte ou une révélation accidentelle. Aucun des étudiants en philosophie n'ignorait cette doctrine célèbre que S. Thomas avait résumée, puis combattue, que tous les professeurs de collège résumaient et réfutaient à peu près comme lui[2]. A la

---

1 « Dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat. » *Loc. cit.*

2 Plus tard, lorsque la philosophie de Descartes sera prise à son tour en considération par l'enseignement des collèges, c'est encore la réfutation pure et simple de saint Thomas qu'on opposera à l'innéisme cartésien et aux preuves *a priori* de l'existence de Dieu. Il était réfuté d'avance. Cf. par exemple: « Objicies secundo: cognoscimus naturaliter Deum esse, ergo haec

rigueur, on pourrait admettre que Descartes ait recueilli dans l'enseignement même de S. Thomas une doctrine critiquée, abandonnée, mais dont il avait besoin et qui lui convenait. Cette hypothèse s'accorderait mal cependant avec ce que nous savons du caractère de Descartes et du dessein qu'il se proposait de réaliser. Il écrivait les *Méditations métaphysiques* pour fonder en raison et couvrir en fait sa physique; n'eût-ce pas été un mauvais calcul que de l'appuyer sur des conceptions unanimement rejetées? Il ne pouvait abandonner la philosophie de S. Thomas et conserver l'espoir de se faire entendre, qu'à la condition de se munir d'autorités qui fussent, sinon supérieures ni même égales, du moins suffisantes pour que son orthodoxie demeurât à l'abri des soupçons. Si Descartes s'est risqué à soutenir la doctrine des idées innées, nous pouvons en induire avec quelque vraisemblance que d'autres philosophes et théologiens de son temps l'avaient soutenue ou la soutenaient.

Pendant tout le cours du moyen âge l'autorité du pseudo-Denys et celle de S. Augustin avaient fait accepter par plus d'un théologien des conceptions qui s'accordaient mal avec la philosophie d'Aristote. Chez un docteur comme Jean de la Rochelle, par exemple, on découvrirait aisément une théorie de notre connaissance de Dieu beaucoup plus proche de celle de Descartes que de celle de S. Thomas [1];

---

propositio: Deus est, nobis est in ipso lumine naturali nota. Dico: an cognoscimus confuse et cum discursu, concedo. Distincte et per se, nego. Quanquam enim Deus sit ens essentialiter existens, non tamen sine examinis circuitu id novimus: quod et si supponamus, videndum praeterea supererit, deturne ens esesntialiter existens. Quodquidem resolvere licet Cartesio sit levis operae, non tamen aliis adeo est facile, sed difficillimum. Quod sufficit ut propositio haec: *Deus est,* seu *ens essentialiter existens existit,* non sit nota per se quoad nos. » *Cours manuscrit* de Jean Courtillier (professé en 1679 et 1680 à Paris au collège de Montaigu). *Bib. municip. de Tours,* Ms. 1717, fol. 215.

Cf. également: « Multae cognitiones videntur datae a natura innatae. Sic: *ego sum; ego cogito; quia cogito sum.* Non videntur habere originem sensibilem; quid enim talem causare conceptum sensibile potuisset? — At dicimus tales innatas ideas semper pendere a sensibus... quatenus ut agnoscantur esse tales et esse in nobis, egemus excitatione et sensatione sensuum. » *Cours manuscrit,* anonyme. *Bib. munic. de Tours,* Ms. 718, fol. 13 (note marginale).

[1] « Forma vero qua cognoscitur Deus, est similitudo vel imago primae veritatis impressae animae a creatione. Propter quod dicit Damascenus: omnibus cognitio existendi Deum ab initio naturaliter insita est. Imago autem

et ce n'est pas ici d'un accident historique qu'il s'agit. Avant et après S. Thomas, il s'est trouvé toute une école de théologiens pour enseigner expressément la doctrine des idées innées et en étendre l'application au problème capital des preuves de l'existence de Dieu [1]. Ce courant d'origine platonicienne se manifeste tantôt par un appel direct à l'innéisme, soit étendu au système entier de nos connaissances, soit restreint à certaines d'entre elles; tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, par des dérogations plus ou moins graves à la doctrine d'Aristote et de S. Thomas. Entre la thèse aristotélicienne d'une réceptivité de l'intellect par rapport aux formes intelligibles et la thèse platonicienne d'une spontanéité de l'intellect [2] peuvent s'établir, et s'établissent en fait, une infinité d'accommodements.

L'une des plus intéressantes parmi ces conciliations, parce que la fortune semble en avoir été considérable, est celle qui se trouva suggérée aux théologiens par certains textes de S. Augustin et de l'écrit pseudo-augustinien *De spiritu et anima*. Au lieu de considérer l'image-objet comme introduite dans le sens par l'objet matériel lui-même, on admettrait, selon cette autre thèse, que l'âme forme instantanément en soi l'image de cet objet; le sens ne jouant plus ici que le rôle d'un excitant, d'un messager qui annoncerait l'objet et inviterait l'âme à se le représenter [3]. En réalité, c'était là plus qu'une concession faite au platonisme, et S. Thomas n'y voyait rien de moins que la pure doctrine de Platon lui-même [4]. Toujours est-il que nous

---

impressa primae veritatis ducit in cognitionem ipsius cujus est imago. » Johannes de Rupella, *Summa de Anima*, pars II, 35 (éd. de Domenichelli, Prato, 1882). Cf. l'intéressant article de C. M. Manser (O. P.), *Johann von Rupella, Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre*, dans *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.*, 21. Bd., p. 290—324.

[1] Consulter sur ce point G. Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, nach den Quellen dargestellt*, dans *Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mitt.*, VI, 3. Münster, 1907. Cf. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts Ibid.*, III, 2, Münster, 1908, p. 286—316 et 467—503. M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne Ibid.*, II, 1. G. Palhories, *Saint Bonaventure* (Paris, Bloud, 1913), p. 81—84.

[2] Cf. Cl. Baeumker, *Witelo*, p. 471—472.

[3] Saint Augustin, *De gen. ad litt.*, XII, 16, 35. *De spiritu et anima* (Migne, P. L., vol. 40, p. 798).

[4] « Et quia incorporeum non potest immutari a corporeo... sensum etiam posuit (Plato) virtutem quamdam per se operantem, ... nec ipse sensus,

retrouvons cette thèse déformée, atténuée et adaptée, jusqu'en des milieux profondément imprégnés de l'esprit thomiste et aristotélicien[1]. A plus forte raison doit-on s'attendre à en retrouver des traces chez les théologiens soumis à l'influence augustinienne; Duns Scot, notamment, semblerait en avoir conservé quelque chose[2]; et peut-être son influence explique-t-elle, pour une part, que nous la retrouvions au XVI^e siècle dans les *Commentarii collegii Conimbricensis*[3] et jusque dans les *Metaphysicae disputationes* de Suarez, c'est-à-dire dans les œuvres représentatives par excellence de l'esprit philosophique dont les professeurs du jeune Descartes se trouvaient pénétrés.

Selon Suarez comme selon S. Thomas, il est très vrai de dire que l'intellect ne forme jamais aucune espèce intelligible, sans y être déterminé par l'espèce sensible[4], mais le *phantasma*, en raison de sa nature matérielle, et puisqu'il subsiste dans une puissance inférieure, ne saurait concourir à l'opération spirituelle d'une puissance supérieure telle que l'intellect: *phantasma... cum sit materiale, non potest cooperari ad actum spiritualem*[5]. Il faut donc supposer, non pas que l'intellect agent illumine l'espèce sensible pour l'élever à l'ordre intelligible, mais qu'il y a dans l'intellect patient les espèces des choses qu'elle connaît par le sens, la connaissance sensible elle-même ne concourant aucunement comme cause efficiente à cette action. En d'autres termes encore, le *phantasma* ne détermine pas l'intellect par une sorte d'impression ou d'influx quelconque, mais *materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo*[6].

Ce que l'on ne semble pas avoir remarqué, c'est le changement

---

cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur. Ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus XII *super Gen. ad lit.* (cap. 24) ubi dicit quod corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. » *Sum. theol.*, I, 84, 6 *ad Resp.*

1 Consulter sur ce point, et pour ce qui suit inclusivement jusqu'à la doctrine de Suarez, l'intéressant article de M. Lechner, *Die Erkenntnislehre des Suarez*, dans *Phil. Jahrb.*, 25. Bd., p. 125—150.

2 Cf. Lechner, p. 132.

3 *De anima*, III, c. 5, q. 6, a. 2.

4 Suarez, *Met. disp.*, IV, 2, 1, cité par *Lechner*, p. 128, note 6.

5 *Ibid.*, III, 1, 9, Lechner, p. 129, note 3.

6 *Ibid.*, IV, 2, 12. Lechner, p. 129, note 5.

d'attitude à l'égard du problème de l'existence de Dieu que cette dérogation aux principes fondamentaux du thomisme allait entraîner. Si l'espèce intelligible n'est plus le résultat d'une transmutation de l'espèce sensible apportée dans l'âme par le sens, mais l'œuvre même de l'intellect agent ; si ce dernier, au lieu d'illuminer et de transmuer un donné extérieur, crée et tire de soi l'espèce intelligible qu'il forme à la ressemblance du *phantasma,* ne s'ensuit-il pas, qu'au moins dans de certaines limites, l'innéisme redevient la vérité? L'intellect agent retrouve, en effet, sinon un contenu de connaissances actuelles, du moins une faculté naturelle de les construire en soi-même lorsque certaines conditions extérieures sont remplies. Et là se trouve peut-être la raison pour laquelle Suarez, bien qu'il n'admette pas que l'existence de Dieu nous soit connue avec une évidence immédiate, reconnaît cependant qu'une telle vérité est dans un étroit rapport de convenance avec la lumière naturelle et le consentement de tous les hommes ; à tel point qu'on peut difficilement concevoir qu'elle soit ignorée de quelqu'un[1]. Or, cette connaissance ne provient évidemment pas chez tous les hommes d'une démonstration logique, puisque tous n'en sont pas capables. Mais elle ne provient pas davantage de la seule évidence des termes en présence. Supposé, en effet, que *Dieu* signifie, comme le veut S. Anselme, l'être nécessaire par soi et tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand, il n'est pas immédiatement évident si le contenu de ces termes est quelque chose de simplement conçu par l'entendement, ou quelque être véritable actuellement existant.

On ne peut donc assigner à cette connaissance qu'une double origine. D'abord la tradition que les anciens nous ont transmise, et que nous recevons de nos parents, comme d'ailleurs les ignorants, en général, la reçoivent des plus doctes ; et c'est l'origine la plus vraisemblable de cette croyance auprès du vulgaire. Mais, de plus, la connaissance de Dieu s'offre à nous comme parfaitement proportionnée et accordée à notre nature. Cette proposition : *Dieu est,* une fois donnée, et les termes qui la constituent une fois expliqués, bien qu'elle n'apparaisse pas aussitôt comme absolument évidente, elle

---

1 « Addiderim tamen, quamvis non sit notum nobis, Deum esse tanquam omnino evidens, esse tamen veritatem hanc adeo consentaneam naturali lumini et omnium hominum consensioni, ut vix possit ab aliquo ignorari. » Suarez, *Metaphysicarum disputationum,* 29, 3, 34.

apparaît cependant aussitôt comme satisfaisante pour la raison, et tout homme qui n'est pas entièrement corrompu lui donne volontiers son consentement. Il n'y a rien, en effet, dans cette vérité qui soit impossible ou qui la rende difficile à croire, et elle nous offre au contraire bien des motifs de lui accorder notre assentiment. Bien des motifs, disons-nous, non seulement métaphysiques ou physiques, mais encore moraux; non seulement extérieurs, mais intérieurs. En effet, si l'homme réfléchit sur soi-même, il ne peut pas ne pas reconnaître, qu'il ne tient pas son existence de soi et qu'il ne suffit pas à sa propre perfection, et qu'aucune créature d'ailleurs ne se suffit à soi-même. Tant s'en faut qu'elles se suffisent, puisque l'homme qui leur est supérieur se trouve cependant imparfait en son degré, se reconnaissant infirme et débile dans la connaissance du vrai comme dans l'amour du bien. D'où l'homme se persuade aisément qu'il a besoin de quelque nature supérieure dont il tire son origine, et par laquelle il soit régi et gouverné. Considérée sous cet aspect, la connaissance de Dieu se présente au vulgaire lui-même avec une certaine évidence pratique et morale, suffisante pour lui faire une obligation, non seulement de donner son assentiment à cette vérité: que Dieu est, mais encore de lui rendre un culte. Et cela nous permet en même temps de comprendre ce que nous lisons chez les docteurs d'une connaissance innée que nous aurions de l'existence de Dieu [1].

Sans doute on contesterait avec raison que nous soyons ici en présence d'un innéisme déclaré; nous n'en avons pas moins dans la doctrine de Suarez une conception des sources de notre croyance en Dieu plus souple et plus conciliante que celle de S. Thomas. La voie y est ouverte aux accommodements, et la brèche se trouve faite; l'innéisme tout entier y passera.

---

[1] Multa sunt quae statim inclinant ad assentiendum illi veritati; multa, inquam, non solum metaphysica vel physica, sed etiam moralia; nec solum externa, sed etiam interna. Nam si homo in seipsum reflectatur, cognoscit se non esse a se, neque sibi sufficere ad suam perfectionem... Unde facillimo negotio homo sibi persuadet indigere se superiori natura a qua ducat originem et a qua regatur et gubernetur... Unde haec notitia majori ex parte videtur fuisse per humanam fidem praesertim apud vulgus, potiusquam per evidentiam rei; videtur tamen fuisse cum quadam evidentia practica et morali, quae sufficere poterat ad obligandum tum ad assentiendum huic veritati, quod Deus sit, tum etiam ad colendum ipsum. Et juxta haec facile intelliguntur omnia quae de cognitione Dei naturaliter insita a Doctoribus dicuntur. » Suarez, *Metaphysicarum disputationum*, 29, 3, 36.

A la vérité, des causes multiples semblent avoir concouru à déterminer dans les premières années du XVII^e siècle un renouveau de l'innéisme platonicien. Il est très vrai qu'au sein même de la scolastique aristotélicienne et, comme nous venons de le voir, dans la philosophie et la théologie des jésuites en particulier, un mouvement s'était dessiné depuis longtemps en ce sens. Ce serait en exagérer l'importance que d'y chercher avec certains historiens [1] l'origine immédiate du platonisme et de l'augustinisme qui recevront après 1650 leur entier développement; mais on a fait justement remarquer qu'il en est un des signes avant-coureurs. Par là s'annonce l'augustinisme de l'Oratoire tel qu'il se manifestera chez Thomassin, du Hamel, et Malebranche; mais avant d'en arriver à ce point le platonisme et les idées innées auront traversé les *Méditations*.

Ainsi, Descartes peut avoir été touché, dès son séjour à la Flèche, par un courant d'idées favorable à l'innéisme. Mais il est difficile de penser que le philosophe n'ait pas rencontré cette doctrine quelques années plus tard, et peut-être même dès sa sortie du collège, sous une forme explicite, consciente d'elle-même, et prétendant, soit compléter la doctrine thomiste de la connaissance, soit même la remplacer. Cette seconde attitude paraît bien avoir été celle des moralistes qui travaillaient, depuis le début du XVI^e siècle, à revivifier le stoïcisme en le christianisant. On sait que Descartes a connu leur doctrine et qu'il en a fortement subi l'influence; c'est de quoi la correspondance avec la princesse Elisabeth témoigne d'une façon décisive [2]. Mais comment ne pas croire qu'il rencontra chez un Juste-Lipse, par exemple, la doctrine des idées innées que le stoïcisme apportait avec soi? Cette morale ne peut-elle avoir contribué à introduire dans l'esprit de Descartes une doctrine qui se présentait comme étant avec elle dans une étroite connexion? Certains détails de terminologie inviteraient à le penser; mais cet innéisme qu'il rencontrait chez des stoïciens, d'ailleurs christianisés, il pouvait le rencontrer dans le catholicisme, chez des théologiens orthodoxes et qui n'étaient pas sans autorité. Allons plus loin: Descartes ne pouvait pas ne pas rencontrer à chaque instant la doctrine des idées innées, tant elle germait en abondance autour de lui, dans le milieu philosophique et théologique où nous le rencontrons aux environs de l'année 1628.

---

1 Lechner, p. 133.

2 Cf. F. Strowski, *Pascal et son temps*, I, p. 113—120 (3 ed. 1909).

Au nombre des premiers théologiens gagnés à cette doctrine que Descartes ait fréquentés, nous devons compter le cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire, et son disciple le P. Gibieuf. On sait quelles relations étroites Descartes entretint avec eux pendant quelque temps[1] ; il est malaisé de croire que le directeur de conscience du jeune philosophe n'ait pas fait quelques efforts pour incliner la pensée de son pénitent vers une doctrine qui lui tenait à cœur. De Bérulle était platonicien[2] ; non pas simplement d'une manière indirecte et par quelques reflets accidentels; mais d'autant plus résolument, peut-être, qu'il l'était spontanément et comme d'instinct. Or, on ne pouvait être platonicien sans tenir pour vraie la doctrine des idées innées. Descartes s'est peut-être entendu rappeler par son directeur spirituel que la grâce de Dieu nous a voulus plus heureux que Platon et ses disciples puisque nous sommes « élevés en une meilleure école, instruits d'une plus haute philosophie, éclairés d'un Soleil bien plus lumineux et doués par lui-même d'une lumière infuse qui est surnaturelle et divine [3] ». La profession du christianisme telle que de Bérulle la concevait « est un art de peinture, qui nous apprend à peindre, mais en nous-mêmes et non en un fonds étranger; et à y peindre un unique objet ». Cet objet n'est autre que le soleil du monde intelligible, Jésus-Christ, et nous n'avons nul besoin de sortir de nous-mêmes pour en former l'image: « nous avons à passer notre vie en ce bel et noble exercice, auquel nous sommes exprimant et formant en nous-mêmes celui que le Père éternel a exprimé en soi et qu'il a exprimé au monde et au sein de la Vierge par le nouveau mystère de l'Incarnation. Et en ce noble et divin exercice, notre âme est l'ouvrière, notre cœur est la planche, notre esprit est le pinceau, et nos affections sont les couleurs qui doivent être employées en cet art divin, et en cette peinture excellente [4]. » Mieux encore, c'est Jésus lui-même qui viendra se peindre en nous; qui, descendu en nous, va s'élever dans notre âme jusqu'à la réminiscence de lui-même: « car entrant au monde pour sauver le monde et mourir pour nos offenses, il a voulu s'unir à la nature humaine... Et il s'élève et s'adresse mainte-

---

1 Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre travail: *La Liberté chez Descartes et la Théologie,* I part., ch. IV.

2 *Ibid.*

3 De Bérulle, *Œuvres complètes* (Migne, Paris, 1856), col. 284.

4 *Ibid.*, col. 287.

nant à Dieu son père, en cette mémorable prière, lui demandant d'être établi, en l'usage, en l'exercice et en la possession de la splendeur et clarté qui lui est due, et dont il a le principe en soi-même, divinement et personnellement uni à son humanité. Ne plus ne moins que l'âme raisonnable, si elle était existante avant le corps, selon l'opinion des platoniciens, étant infuse au corps du petit enfant, qui a la vie de l'âme, et non pas la lumière de l'âme; et étant obscurcie en sa lumière intellectuelle, et comme ensevelie dedans l'enfance, et dépouillée pour un temps de cette lumière et connaissance de son état, elle s'élèverait sans doute à son auteur qui l'aurait infuse dedans ce corps, et lui demanderait d'être pleinement établie en l'usage, en l'exercice et en l'actualité de sa connaissance et de sa propre lumière due à son essence[1]. » Ainsi, Dieu se manifeste en nous parce qu'il est empreint au plus profond de notre âme: « si cet être excellent et adorable n'est pas sensible en sa nature il est sensible en ses effets, et c'est avoir faute de sens de ne le pas connaître tant il s'est peint vivement en toutes choses et gravé bien avant dans nos cœurs. Par principes nés en nous-mêmes, nous reconnaîtrions ce principe des principes si nous n'étions toujours hors de nous-mêmes[2]. » Il nous suffira d'effacer de notre âme le monde pour y voir apparaître Dieu.

Chez le P. Gibieuf, plus philosophe que son supérieur, la doctrine des idées innées s'affirme nettement, dépouillée de l'allégorie mystique et de la transposition théologique sous laquelle nous venons de la rencontrer. Gibieuf ne demande, pour établir l'existence de la liberté dont il se propose d'expliquer la nature, que le témoignage intérieur de sa conscience; l'attestation de notre liberté s'y trouve entre un grand nombre d'autres connaissances que notre réflexion peut y découvrir. Ce qui est vrai de la liberté, en effet, l'est également de toutes les premières et plus universelles notions des qualités et des choses. Elles ne sont ni feintes par l'artifice et l'industrie des hommes, ni construites au gré des philosophes; nous les trouvons inscrites par la nature au fond de nos âmes. Celui qui fait le calme en soi-même, ou, pour mieux dire, celui qui consulte la vérité présente en soi et répondant à ceux qui l'interrogent, découvre ces notions premières enfouies en son âme comme en un puits profond[3].

---

1 De Bérulle, *Œuvres complètes* (Migne, Paris, 1856), col. 303.

2 *Ibid.*, col. 417.

3 « Primae et universalissimae rerum qualitatumque notiones non concinnantur hominum arte et industria, nec ad arbitrium etiam philosophorum

Un tel langage nous conduit bien loin de S. Thomas, et cependant il n'avait rien que d'orthodoxe. La tradition sur laquelle il se fondait était universellement respectée dans l'Eglise, et c'est à quoi Descartes ne pouvait manquer d'être sensible. En suivant la doctrine des idées innées, il ne s'écartait nullement du *probabile et tutum in fide*; à S. Thomas il substituait S. Augustin[1].

Mais ici nous restons bien en deçà de la vérité. Il ne suffit pas de dire que l'innéisme ne soulevait aucun soupçon; l'état des esprits était tel, au moment où Descartes allait élaborer les *Méditations*, que plus d'un philosophe ou théologien voyait dans cette doctrine une pièce nécessaire de l'apologétique catholique. Nous avons vu quelle position S. Thomas adopte en face du problème de l'existence de Dieu. Les deux seules voies par où la connaissance de Dieu puisse nous parvenir sont la révélation surnaturelle que nous transmet l'Eglise et les démonstrations *a posteriori* que nous construisons à partir de ses effets. D'où il résulte, qu'en prenant les choses à la rigeur, l'âme humaine ne contient, à titre de contenu actuel, aucune connaissance naturelle de Dieu. Or, il y a peut-être quelque imprudence à répéter que l'âme humaine, qui est le véritable souffle de Dieu, le reflet qu'a laissé sur nous la lumière de la face divine: (*signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*) ne contient pas en soi seule de quoi s'élever à la connaissance de son Créateur. L'imprudence est d'autant plus grave qu'au début du XVII^e siècle l'Insensé du psaume paraît s'être singulièrement multiplié. Il abuse du droit, ou plutôt de la possibilité qu'on lui concède, de dire en son cœur: Il n'y a pas de Dieu. Et c'est pourquoi un métaphysicien tel que Suarez se montre préoccupé de justifier la nécessité contraignante de cette vérité: que Dieu est; de lui conférer une évidence pratique et morale suffisante pour obliger tout homme à l'accepter et à rendre au Créateur le culte qui lui est dû. Si, de S. Thomas à Descartes, l'innéisme a fait de réels progrès, c'est

---

effinguntur, sed in mentibus nostris reperiuntur a natura consignatae. Qui autem animo ad tranquillitatem composito naturam audiunt, vel si paulo dignius loqui mavis, qui veritatem intus presidentem et responsa dantem consiliunt, illas tanquam in alto puteo ibi delitescentes percipiunt. » Gibieuf, *De libertate Dei et creaturae* (Paris, 1630), I. 1.

[1] Nous raisonnons ici selon la perspective historique du XVII^e siècle, qui interpréta volontiers dans le sens de l'innéisme la doctrine augustinienne de l'illumination. Nous ne prenons pas, pour autant, cette interprétation à notre compte.

peut-être parce que l'athéisme en a fait aussi. De moins en moins on se résigne à entreprendre la lutte contre les athées avec une apologétique diminuée. Il faut une réponse topique à l'argument des incrédules qui se prétendent naturellement dépourvus de toute idée de Dieu. Il faut leur fermer cette issue, pour que la rude parole de l'Apôtre soit justifiée, *ut sint inexcusabiles* [1]. Cette parole n'est plus une simple menace; elle devient un programme. Nous la retrouvons sous la plume de Descartes lui-même, dans l'Epître dédicatoire des *Méditations*.

Silhon [2] est un philosophe dont les préoccupations pratiques sont nettement accusées. Il veut défaire un ennemi redoutable, l'athée, qui se confond en fait avec le libertin. Tous les moyens dialectiques lui seront bons pour obtenir ce résultat, et il accepterait volontiers qu'on eût recours à des moyens d'un autre ordre. Aussi ne se fait-il aucun scrupule de condamner successivement Platon et Aristote, quitte à accueillir, en fin de compte, les deux à la fois [3]. La philosophie comme telle ne l'intéresse, en effet, que secondairement; auprès de vérités telles que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, tout ce que nous pourrons apprendre sur la nature de l'univers serait de peu de poids [4]. Or, ces vérités capitales sont combattues de toutes parts, et si âprement qu'elles semblent menacer ruine: « Jamais la foi n'a eu plus de besoin d'être vivifiée. Jamais on n'a péché plus dangereusement contre la Religion. Ce n'est plus le toit ni les défenses qu'on bat; on attaque le pied de la muraille, on mine les fondements, on veut faire sauter tout l'édifice [5]. » Pour venir en aide à la Religion menacée, Silhon rassemble toutes les preuves de l'existence de Dieu;

---

1 *Rom.*, I, 20.

2 Sur les rapports de Silhon et de Descartes, et, en général, pour tout ce qui concerne l'influence du mouvement néo-platonicien sur Descartes, cf. le très suggestif article d'Espinas, Pour l'histoire du cartésianisme, *Rev. de Mét. et de Mor.*, Mai, 1906.

3 Il accueille même Descartes avant que le *Discours de la méthode* n'ait paru. Silhon propose le *Cogito* comme base de la philosophie et montre qu'on peut s'élever de là à la connaissance de Dieu. Espinas a signalé ce très curieux développement qui constitue sans doute un emprunt anticipé et semble bien indiquer que Descartes et Silhon avaient noué des relations d'ordre philosophique.

4 Silhon, *De l'Immortalité de l'âme* (Paris, Billaine, 1634, 4°, 1056 p.), p. 3.

5 *Ibid.*, liv. I, p. 66.

il en forme un faisceau compact où trouvent place non seulement « les preuves péremptoires et concluantes avec évidence », mais encore « les conjectures et probabilités plus que raisonnables [1] ». Au nombre de ces dernières nous rencontrons la connaissance innée que les hommes ont de Dieu.

Contre les sceptiques en général, et contre les athées en particulier, Silhon allègue, « que le consentement de tous les âges et de toutes les nations, conclut que cette créance en général, c'est-à-dire, *qu'il y a une divinité,* est comme née avec la lumière de la nature, et par conséquent véritable [2] ». L'universalité de cette connaissance trouve d'ailleurs son fondement dans l'évidence immédiate d'une telle proposition et l'impossibilité où nous sommes de penser le contraire: « L'idolâtrie a été un déluge qui en moins de rien a presque inondé toute la terre, mais depuis que Jésus-Christ par son arrivée en a tari les eaux, le diable a changé de batterie, et au lieu d'une infinité de dieux qu'il avait introduite au monde en peu de temps, il n'a pu en seize cents ans rendre, non pas la moitié du monde, non pas un royaume, non pas une ville, non pas une famille entière susceptible de l'autre extrémité *qu'il n'y a point de Dieu,* et cela procède de la contradiction et répugnance à cette créance, que nous avons naturellement empreinte, qui est une marque indubitable qu'elle est fausse [3]. » Tout nous invite donc à donner notre assentiment à cette connaissance: *qu'il y a Dieu.* Elle « vient aux philosophes par la lumière de la raison et la force du discours, et au vulgaire par la tradition de ses Pères, par l'exemple de ses semblables par l'autorité de ses supérieurs et des sages, et par les impressions infuses par la nature et entretenues par les choses du dehors, et les traces des mains de Dieu qui sont semées dans le monde [4] ».

On ne saurait d'ailleurs se défendre de quelque étonnement lorsque après avoir relevé les assertions qui précèdent on rencontre sous la plume de Silhon une critique radicale des idées innées [5]; mais cette surprise n'est rien auprès de celle qu'on éprouve, lorsque

---

1 *Les Deux Vérités de Silhon, l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme* (Paris, Sonnius, 1626, in-16, 596 p.), p. 27—28.

Les Deux Vérités, p. 21.

3 *Les Deux Vérités,* p. 23.

4 *De l'Immortalité,* p. 106.

5 *Les Deux Vérités,* p. 393.

après avoir pris acte de cette critique, on voit Silhon combattre énergiquement les espèces intentionnelles et proposer qu'on leur substitue, dans nombre de cas, l'innéisme platonicien: « A savoir maintenant si ce sont les Espèces qui, sortant des objets sensibles, abordent premièrement dans les sens externes, et ayant reçu là un examen et une épreuve, et commencé à s'y dégrossir, et pour le dire ainsi à s'y décorporer, pénètrent dans les organes intérieurs où elles subissent d'autres examens et d'autres épreuves, et s'y rendent plus subtiles et plus déliées, jusqu'à ce qu'elles arrivent à l'organe de l'imagination, où elles se raffinent encore, et, acquièrent le dernier degré de subtilité où elles puissent monter sans changer d'ordre, et demeurant dans le rang de choses matérielles. Que l'entendement qu'on appelle *agent* intervienne après cela, qui se saisisse de ces espèces, qui les élabore et travaille davantage, qui leur donne un autre genre de finesse, qui les dépouille de leur condition sensible, bref qui achève de les purger de tout ce qu'elles ont de corporel et d'élémentaire, et en fasse des formes spirituelles, et des objets propres à terminer l'opération de l'entendement qu'on appelle *patient,* qui ne peut rien connaître de matériel et qui ne soit de son ordre. Si ce n'est pas cela, c'est pour le moins le jargon ordinaire de l'Ecole, et le sentiment le plus commun des interprètes d'Aristote. Pour en dire ce qu'il m'en semble, cette opinion a des termes fort éclatants et de fort belles paroles, mais je n'y vois rien de solide, ni rien qui soit nécessaire[1]. » Nous ne suivrons pas Silhon dans la critique très vive qu'il dirige contre le détail de la doctrine scolastique dont il a fait constamment usage, et qu'il détruit maintenant avec âpreté[2]. Il l'enferme dans les dilemmes, et parfois dans les quadrilemmes les plus pesants: « Ou ce qui passe dans l'âme de la part de l'organe... est quelque chose de spirituel ou quelque chose de matériel?... Si c'est quelque chose de matériel... comment peut-il s'appliquer à un être spirituel et à une nature indivisible comme est l'âme[3]. » Et si c'est l'âme qui imprime ces images dans le sens interne, les deux mêmes questions se posent à nouveau. La discussion est vive, serrée, d'un ton cavalier qui forme un singulier contraste avec l'ironie discrète dont usera Descartes sur les mêmes questions. Comment Silhon peut-il concilier cette attitude

---

1 *De l'Immortalité,* p. 996—997.
2 *Ibid.,* p. 996—1056.
3 *Ibid.,* p. 1002.

avec sa condamnation radicale des idées innées? Il nous l'apprend lui-même en toute simplicité: ce qu'il a écrit de l'innéisme n'est que manière de s'exprimer et ne préjuge aucunement de la question.

« A savoir maintenant si l'âme a naturellement, et porte avec elle, venant au monde, infuses les espèces de certaines connaissances, et si... notre âme, quand elle a l'intelligence dénouée et la raison épanouie, est inclinée par quelques espèces générales à agir, et à éclore certaines connaissances à la rencontre des objets qui s'offrent et viennent à elles par le moyen des sens externes; il se peut faire que oui, quoique ce ne soit pas le sentiment d'Aristote, quoique l'Ecole n'en soit pas communément d'accord, et bien que j'en aie autrement parlé en quelques endroits de cette œuvre pour suivre le fil du torrent et parler selon l'usage. Il se peut faire que le péché d'Adam n'a pas fait un si général ravage dans l'âme de ses descendants, et ne l'a pas si fort mise à nu de tous les dons de la nature qu'il ne lui en soit demeuré de bons restes... Et partant il se peut faire que l'opinion d'Aristote qui veut qu'il n'y ait rien dans l'entendement qui n'y soit entré par les sens, n'est pas, absolument et généralement parlant, véritable [1]. » Tel était l'état d'esprit de cet ami de Descartes. Parti d'une condamnation formelle du *christianisme platonisé* [2], Silhon se voyait conduit à introduire le platonisme dans son propre système. Les idées innées étaient devenues l'un des fondements nécessaires de ces deux vérités: *l'une de Dieu, l'autre de l'immortalité de l'âme.* Les deux thèses [3] et le fondement sur lequel elles s'appuient se retrouveront dans les *Méditations.*

En adoptant une telle attitude, Silhon lui-même ne se trouvait d'ailleurs pas sans devancier. Le mouvement augustinien était à ce moment trop généralisé, et les exigences de l'heure étaient trop pressantes, pour que des apologistes catholiques, vivant dans le même milieu, et s'adressant aux mêmes adversaires, pussent adopter des points de vue radicalement différents sur les mêmes questions. Dès l'année 1623, le plus intime ami de Descartes et celui qui devait rester son plus fidèle correspondant, donnait ouvertement droit de cité, dans les *Quaestiones in Genesim* [4], à la doctrine des idées innées.

1 *De l'Immortalité,* p. 959—960.

2 Cf. *La Liberté chez Descartes, loc. cit.*

3 *Méditations. Épître dédicatoire,* IX, 4.

4 Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim,* Paris, Cramoisy, 1623, folio.

C'est un droit que les doctrines obtenaient facilement de son bienveillant éclectisme. Il faut convenir cependant que Mersenne accorde à l'innéisme une large place, et qu'en faisant de cette thèse l'une des preuves les plus sûres de l'existence de Dieu, il lui réserve un rôle de tout premier plan. Aussi bien, Mersenne, comme Silhon, s'y trouvait invité par les circonstances.

On sait à quels adversaires le P. Mersenne s'opposait: les déistes, les libertins et les athées. Ces trois sortes d'impies se confondaient d'ailleurs en une seule pour les yeux perspicaces du théologien. Les déistes étaient dangereux parce qu'ils conduisaient insensiblement à l'athéisme; un excellent confrère du Minime le louait chaleureusement d'avoir détourné les âmes fidèles de ce péril [1]. Quant aux libertins et athées qui confondaient dans un même mépris la science et la religion, il fallait les enfermer dans un cercle d'arguments si serrés qu'aucune issue ne leur demeurât ouverte. Le problème n'était pas de leur opposer un système d'apologétique rigoureusement cohérent dont ils se seraient dégagés sans peine en niant simplement l'un quelconque de ses principes, mais d'aborder successivement chacune de leurs objections en lui opposant une réfutation appropriée. Telle semble du moins avoir été la tactique adoptée par Mersenne, et qui s'accordait d'ailleurs sans difficultés avec cette tournure d'esprit encyclopédique qu'il tenait peut-être des philosophes de la Renaissance[2]. Or, parmi les arguments que son adversaire dirige contre

---

1 La jeune plante de ciguë
Qui croît auprès de la laitue
Peut facilement tromper l'œil
De celui qui dans la salade
La mange comme du cerfeuil,
Ce qui le fait tomber malade
Ou le couche dans le cercueil.

In Mersenne, *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie* (Paris, 2 vol. in-8°, 1624). Ode du P. Nicolas Girault, Minime, *sur le louable dessein qu'a eu le vénérable Père Mersenne d'écrire contre l'impiété des déistes.*

2 Mersenne, qui provoque un tel étonnement lorsqu'on vient à lui par Descartes, semble beaucoup plus normal lorsqu'on vient à lui par Telesio et Campanella. Il est d'ailleurs bien loin d'éprouver à leur égard le mépris que Descartes leur témoignera. Ce sont eux et les autres philosophes de la Renaissance qui représentent à ses yeux la science. Il se pique de leur montrer

l'existence de Dieu, il ne s'en trouve pas moins de seize fondés sur cette affirmation que notre intellect ne contient aucune notion actuelle de la divinité. Même si l'on ne concluait pas de cette affirmation impie la non-existence de Dieu, elle n'en demeurerait pas moins un fondement tout prêt pour l'athée qui voudrait l'en déduire. Ce ne serait pas la première fois que l'hérésie conduirait à l'athéisme [1]. En présence de cette thèse *quod nullas de Deo notitias habeamus,* Mersenne s'efforcera donc immédiatement de démontrer l'antithèse. C'est ainsi que plus de quarante colonnes des *Quaestiones in Genesim* se trouveront consacrées à soutenir la doctrine, condamnée par S. Thomas, de la présence en nous d'idées innées, et spécialement de l'idée de Dieu.

Une première preuve que l'idée de Dieu est naturellement innée se rencontre dans le consentement universel. Tous les peuples se sont fait une représentation plus ou moins confuse de l'existence d'un être parfait dont les hommes seraient dépendants aussi bien dans leur être que dans leurs opérations. C'est une connaissance naturelle à l'entendement humain: « illud intellectui naturale videtur, quod minime situm est in videri et non videri, sed conceditur apud omnes, quale est jus naturale; at manifestum est omnes Deum aliquem sibi constituisse, aut saltem concepisse; omnis enim congregatio Deum aliquem semper coluit ». Cette connaissance naturelle n'est d'ailleurs pas inexplicable ni d'origine mystérieuse; elle trouve son fondement dans l'idée même de Dieu. Si nous en analysons le contenu nous verrons qu'il se réduit à la notion d'un être absolument parfait. Or, S. Anselme a clairement démontré que la notion d'être parfait enveloppe nécessairement la notion d'être actuellement existant; sur ce point il suffit de reproduire textuellement son argumentation [2].

---

qu'un théologien catholique peut en savoir autant qu'eux: « plurimas vero quaestiones quae alioquin curiosae videri possint etiam agitasse, ut ostenderem Campanellae, Bruni, Telesii, Kepleri, Galilaei, Gilberti et aliorum recentiorum discipulis, falsum esse quod aiunt, Doctores videlicet catholicos et theologos solum Aristotelem sequi et in ejus verba jurare, licet experientiae atque phaenomena contrarium evincant. » *Quaestiones, Praef. ad lect.* Il va même jusqu'à leur témoigner une sympathie déclarée et estime qu'on les a condamnés trop vite; la doctrine de l'âme du monde et du sens des choses lui paraît, entre autres, très vraisemblable, *Ibid.,* p. 938, 939 et 947.

[1] *Quaestiones,* p. 233.

[2] Hauréau, *Histoire littéraire du Maine,* nouvelle édition (Paris, Dumoulin, 1876) voit dans le texte de saint Anselme reproduit par Mersenne la source de l'argument cartésien qui prouve l'existence de Dieu par l'idée

Sans doute, on peut se demander si la conscience commune est capable de développer spontanément une telle preuve? Comment le vulgaire concevrait-il que, par le terme Dieu, nous désignons un être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand [1], et que, cette définition étant posée, il en résulte que Dieu existe réellement, parce que ce qui existe réellement est plus grand que ce qui est simplement conçu? C'est qu'aussi bien il est inutile de développer l'argument tout entier pour en percevoir la force concluante; il apparaît immédiatement que Dieu est connu par soi, en ce sens qu'on ne peut pas penser le contraire. Le nerf de la preuve, lorsqu'on la réduit à ce qu'elle contient d'essentiel, réside en ce qu'elle fait apparaître que le prédicat *existence* est nécessairement inclus dans le sujet *Dieu*. Or, Dieu, à titre d'être parfait, enferme l'être dans son essence; plus exactement, son essence est son être. S. Thomas a donc raison de conclure que pour celui qui se place à ce point de vue la question *quid est* se confond avec la question *an est*. L'affirmation de l'existence de Dieu devient une proposition *notissima per se*, parce qu'en disant: Dieu est, l'entendement ne fait qu'appréhender l'identité d'un prédicat avec l'essence de son sujet [2]. Et même en admettant que tous les hommes ne soient pas

---

de l'Être parfait. Contrairement à Tennemann et Cousin qui ne considèrent cette similitude que comme une coïncidence accidentelle, Hauréau y voit un emprunt fait au *Proslogium* par l'intermédiaire du livre de Mersenne (Hauréau, t. VIII, p. 130—131). Qu'il y ait filiation et non coïncidence accidentelle, la question n'est pas douteuse. Mais il est inutile d'invoquer les *Quaestiones in Genesim* pour expliquer que Descartes ait connu l'argument de saint Anselme; tous les étudiants en philosophie et théologie le connaissaient par l'exposé et la réfutation classiques de saint Thomas. *(Sum. theol.*, I, 2, 1 et 2. *Cont. Gent.*, I, cap. 10 et 11. *De Veritate*, qu. 10, art. 12.) Ce n'est pas à dire cependant que Mersenne n'ait joué aucun rôle dans cette filiation doctrinale. S'il n'a pas enseigné à Descartes l'argument de saint Anselme, il a contribué sans doute à le lui faire recevoir. En le défendant ouvertement, Mersenne devenait pour Descartes une autorité théologique sur ce point; c'est ce que nous nous efforçons ici d'établir.

1 Mersenne répond ici à la distinction de saint Thomas entre les choses qui sont *per se notae omnibus*, et celles qui sont *per se notae sapientibus tantum, qui rationes terminorum cognoscunt, vulgo eas ignorante. Index scol.-cart.*, text. 126.

2 « Nec certe mirum est si per se notum sit Deum esse, cum praedicatum in subjecto includatur et cum eo penitus sit idem. Adde quod illud intellectui naturale videtur, quod minime situm est in videri et non videri, sed conceditur apud omnes, quale est jus naturale; at manifestum est omnes

capables d'appréhender immédiatement l'existence de Dieu dans une intuition simple et d'une seule vue, il faut admettre que du moins tous peuvent la concevoir par un syllogisme imperceptible. Chacun de nous, apercevant qu'il existe des créatures plus nobles les unes que les autres, vient arrêter sa pensée à cet être suprême qu'on appelle Dieu; d'où naît cette notion commune dans l'âme humaine qu'il y a quelque chose[1] que nous devons adorer. Le consentement universel trouve ainsi son fondement dans l'idée même de Dieu.

Pour acquérir une portée aussi générale l'argument de S. Anselme requiert cependant une condition, c'est que l'idée de Dieu soit naturellement présente dans la pensée de chacun; c'est que l'idée de Dieu soit innée. S'il en est autrement la négation d'Illyricus reprend sa valeur. L'existence de Dieu pourra s'offrir à la pensée comme la conséquence de longues et subtiles démonstrations, comme le contenu vraisemblable d'une tradition, comme une croyance qui nous est imposée par une autorité extérieure; il restera vrai de dire que nous n'avons aucune connaissance naturelle de Dieu. Afin d'éviter cette conséquence nous devons donc supposer que l'idée de Dieu est imprimée dans l'âme de tous les hommes ou que du moins l'âme de chaque homme trouve en soi de quoi la former. Mersenne ne cherche nullement à éluder cette conséquence: il la développe au contraire et s'efforce de la confirmer.

A la vérité, la démonstration d'une pareille thèse peut donner au premier abord l'impression d'une gageure. Il s'agit de démontrer que tous les hommes ont naturellement l'idée de Dieu à ceux d'entre eux qui prétendent n'en avoir aucune. Le fait qu'un seul homme affirme ne découvrir en soi-même aucune connaissance d'un être parfait ne suffit-il pas à trancher la question? La conclusion serait rigoureuse si nous ne tenions compte de l'aveuglement à l'égard des choses spirituelles et divines où peuvent tomber des hommes qui, à l'instar des bêtes, ne croient plus qu'au témoignage de leurs sens[2].

Deum aliquem sibi constituisse, aut saltem concepisse; omnis enim congregatio Deum aliquem semper coluit. » *Quaestiones,* cap. I, vers. 1, rat. 8, col. 41.

1 « Et quamvis non statim quilibet simplici intuitu Deum esse apprehendat, illud saltem imperceptibili syllogismo concipit, ut Aureolus *d. 2. primi,* advertit cum enim inter creaturas aliis alias nobiliores esse deprehendit, in quodam summo mens figitur, quod Deum appellat, unde nascitur illa notio communis, aliquid adorandum esse. » *Ibid.*, c. 41—42.

2 *Quaestiones,* cap. 1, vers. 1, art. 3, c. 231.

Estimant chimériques toutes les questions relatives à la philosophie et à la théologie, ils refusent d'y prêter attention. Comment donc verraient-ils ce vers quoi ils ne veulent même pas tourner leurs regards? D'autre part, cette connaissance de Dieu naturellement présente en nos âmes se trouve oblitérée par le péché originel. Tous nos péchés, tous les mouvements pervers de notre volonté, qui sont autant de rébellions contre la loi divine, contribuent à effacer une idée que Celui d'où vient toute connaissance avait primitivement déposée en nous. Comment s'étonner que plusieurs, en consultant sincèrement leur conscience, n'y découvrent plus la moindre trace de cette image qui devait resplendir en eux de toute sa pureté? A celui qui nous affirme qu'aucune idée de Dieu ne demeure en lui, nous devons donc répondre: « S'il te reste encore quelque chose d'humain, écoute-moi, et fais reparaître au fond de ton âme ces connaissances innées que le crime de notre révolte originelle a effacées. Bien loin de t'étonner que l'idée de Dieu ait disparu de ton âme, étonne-toi plutôt de l'indulgence dont fait preuve la bonté divine qui aurait pu, en toute justice, non seulement te refuser la grâce, mais encore toute lumière naturelle, et détruire enfin jusqu'à cette nature elle-même »[1].

Cependant, le Créateur, dans son infinie miséricorde, en a décidé autrement. Il faudrait que son image fût bien obscurcie dans notre âme pour que nous ne puissions plus l'y restituer par un effort de réflexion. Nous pouvons en prendre à témoin ce missionnaire, qui, pour confondre les plus savants parmi les prêtres d'une peuplade sauvage, interrogea simplement en leur présence un vieux paysan qu'ils reconnaissaient ignorant de tout. Par ses questions habilement conduites il l'amena à confesser la nécessité d'un créateur du monde, puisqu'il est nécessaire que le moindre objet ait un auteur; et il n'eut pas de peine à lui faire comprendre que le vrai Dieu n'est autre que le créateur de cette immense et magnifique voûte des cieux qui nous domine. Ce point prouvé, établi et concédé de tous, le missionnaire démontra successivement les préceptes du décalogue, préceptes gravés dans les cœurs de tous les hommes; et il exposa ces vérités en un discours si clair que le vieillard reconnut avoir su déjà toutes ces choses, mais n'y avoir jamais songé[2]. Ainsi le fait qu'une con-

[1] *Quaestiones,* cap. I, vers. I, art. 4, obj. I, ad 10m, c. 258.

[2] « At solo rustico te revincere velim, qui satis apud Indos nuper ostendit, quantum divinae cognitionis valeret innata notitia... » *Quaestiones,* cap. I, vers. I, art. 4, obj. I, c. 261—262.

naissance n'est pas actuellement présente à la pensée d'un homme ne l'autorise pas à conclure qu'effectivement il ne la possède pas. Nous pouvons avoir en nous des idées innées que nous ne savons pas ou ne voulons pas développer.

Il ne faut pas considérer, en effet, les idées innées comme des connaissances actuelles que nous posséderions déjà dans le sein de notre mère ou qui seraient imprimées en nous dès l'instant de notre naissance[1]. Nos connaissances innées, que nous désignions sous ce nom les principes spéculatifs ou les principes pratiques imprimés en nous par Dieu, ne se distinguent pas réellement de notre faculté de vouloir ou de notre faculté de connaître; elles ne constituent pas des entités spéciales que Dieu doive après coup leur surajouter. Pour qui considère bien les choses, les connaissances innées, la faculté cognitive et la lumière naturelle ne font qu'un. Lorsque Dieu crée l'âme humaine, il la fait semblable à lui, et cette ressemblance même constitue la lumière naturelle, ou, plus exactement, c'est de cette ressemblance que la lumière naturelle découle. Lorsqu'en effet l'entendement appréhende les termes de quelque vérité et la comprend sans le moindre effort et sans aucun raisonnement, la faculté qu'il a de comprendre cette vérité, comme, par exemple, que le tout est plus grand que la partie, que la même chose ne peut pas, à la fois, être et ne pas être, constitue la lumière naturelle elle-même. De même en ce qui concerne la volonté. Il y a en elle comme un certain poids qui la porte au bien et la détourne du mal, lequel poids n'est pas autre chose que ces semences de vertu qui sont innées en chacun de nous[2]. Par

---

1 « Verumtamen, non inde sequitur nos nihil de Deo cognoscere posse, sive, quod nunc idem est, ullas de Deo notitias nobis impressas non esse; nec enim hic de aliquo habitu loquor, qui nobis in utero matris, vel statim atque in lucem prodimus, imprimatur. » *Ibid., ad* 15 Illyr. arg., c. 272.

2 « Cum autem de notionibus cognitionis divinae nobis innatis et impressis hactenus tam multa disserimus, paucis accipe quid de illis sentiendum existimem, et quid sit lumen illud naturale, quo prima quaedam principia tam practica quam speculativa scire dicimur. Illas ergo notiones, naturaeque lumen nihil aliud esse arbitror praeter ipsam vim intellectivae et appetitivae facultatis. Enimvero, cum Deus creat animam, eam sibi similem efficit; in qua similitudine lumen naturae situm est, vel ex ea resultat. Cum igitur intellectus alicujus veritatis terminos apprehendit et hanc sine ullo labore aut ratiocinatione comprehendit, vis illa qua veritatem, verbi gratia, totum sua parte majus esse, idem non posse simul esse et non esse, et similia cognoscit, est ipsum lumen naturale; praeterea habet in voluntate pondus aliquod

là nous voyons en quel sens il convient d'entendre ces paroles: tout homme a, dans son âme, la connaissance innée de Dieu. Et si l'on vient nous objecter que cette doctrine est platonicienne ou qu'elle est en désaccord avec celle d'Aristote, nous répondrons que la question n'est pas de savoir ce qu'en pensent Aristote et Platon, mais ce qu'il en est dans la réalité. Au demeurant, les affirmations qui précèdent, si nous les maintenons dans les limites mêmes où nous les avons proposées, peuvent s'accorder avec les doctrines de l'un et l'autre philosophe. Soit, en effet, qu'apprendre consiste seulement à se souvenir, soit que notre âme ressemble à une table rase, il n'en demeure pas moins vrai que des connaissances innées ont été déposées en nous par Dieu. On n'affirme rien d'autre ici que ce qu'affirment le Psaume et l'Apôtre en disant: *signatum est super nos lumen vultus Dei*; c'est-à-dire: Dieu, en nous créant, a imprimé dans notre âme le pouvoir et la faculté de s'élever à la connaissance de l'être divin chaque fois qu'elle le voudrait[1]. C'en est assez pour que l'athée soit inexcusable.

Telle est la doctrine qu'enseignait en 1623 un théologien catholique dont les vastes connaissances s'alliaient à une orthodoxie que l'on ne devait jamais suspecter. Nous savons d'autre part qu'il n'était pas le seul à la soutenir. Silhon, cet autre ami de Descartes; Gibieuf et Bérulle, dont l'un s'entretenait volontiers avec lui sur les matières de philosophie et dont l'autre était son directeur de conscience; Suarez, ce métaphysicien, dont la pensée pouvait avoir atteint le jeune Descartes par ses maîtres de la Flèche; tous en venaient, au même moment, à réintroduire dans l'apologétique catholique quelque chose de l'innéisme platonicien. Non pas certes que la réminiscence y reçût droit de cité avec toutes les conséquences qu'elle comportait dans la pensée de Platon lui-même. Mais il devenait alors manifeste que la

---

quo fertur in bonum vel a malo deflectit, quod pondus idem esse puto ac semina veritatis unicuique indita. » *Quaestiones*, cap. 1, vers. 1, art. 4, obj. 1, ad 16m, c. 278.

1 « Non quaerimus quid Plato vel Aristoteles senserint, sed quid rei veritas doceat, tametsi ex ambobus istis philosophis eas notitias comprobare possim; enimvero, sive discere nostrum sit reminisci, sive anima sit instar tabulae rasae, hasce Dei notitias in homine ponendas esse dicimus. Quid enim aliud nos docere putas, ubi affirmamus cum Psalte et Apostolo: signatum est super nos lumen vultus Dei, nisi quod hanc Deus mentis nostrae vim et energiam indidit, ut, quoties vellet, ad divini numinis cognitionem exsurgere posset, adeo ut nullus possit esse locus excusationi. » *Ibid.*, ad 13m, c. 263.

doctrine de la table rase, prise à la rigueur, présentait de graves inconvénients. En adoptant la doctrine des idées innées, Descartes ne prenait pas une initiative personnelle, il prenait place dans un parti qui comptait déjà de nombreux adhérents.

Il n'est donc pas impossible de déterminer les antécédents historiques qui ont préparé l'avènement de l'innéisme cartésien; on peut en discerner de philosophiques et de plus proprement théologiques. Au point de vue strictement philosophique la doctrine thomiste de la connaissance était devenue inacceptable pour la plupart des esprits. Sans doute elle ne comportait pas nécessairement, dans la pensée de son auteur, cette conception bâtarde des espèces intentionnelles, à la fois corporelles et spirituelles, dont ses commentateurs allaient la charger. En fait, c'est bien à cette conséquence contradictoire que le thomisme a abouti. Or, à l'époque de Descartes, la critique des espèces intentionnelles n'est plus à faire; elle est faite. Nous avons vu avec quelle timidité ses partisans eux-mêmes la présentaient; nous l'avons vue reniée par Silhon dans l'ouvrage même où d'abord il la soutenait. Quant à ses adversaires, ils en ont surabondamment démontré la vanité et le ridicule; venant après un Campanella, par exemple, Descartes peut justement présenter ses critiques comme extrêmement courtoises et modérées. Dans la pensée de Descartes, comme dans celle de tous les philosophes qui abandonnent alors la scolastique, l'innéisme bénéficie des critiques sous lesquelles succombe la thèse contraire. Il trouve naturellement place dans le vide que le départ des espèces intentionnelles vient de déterminer. Que de plus il y ait, du point de vue de la physique cartésienne, des difficultés particulières à conserver la doctrine scolastique de la connaissance humaine, c'est ce que nous avons essayé de montrer. Descartes trouvait donc, dans son propre système, des raisons intrinsèques de préférer à une conception, déjà ruineuse en elle-même, l'innéisme platonicien.

Mais, de plus, un mouvement religieux, très puissant à ce moment, l'y portait. Favorisées par la spéculation philosophique, les idées innées rentraient encore en faveur auprès de plusieurs théologiens. Contre les libertins qui niaient la nécessité des principes de la religon et de la morale, on était heureux de pouvoir invoquer le témoignage irrécusable d'une conscience qui portait ces principes gravés profondément en elle. Favorable au mysticisme d'un Bérulle qui s'ouvrait par lui un itinéraire intérieur de l'âme vers Dieu,

l'innéisme fournissait donc également à l'apologiste une arme contre les incrédules, dont bien peu de théologiens consentaient alors à se priver. Dans la mesure où les *Méditations* pouvaient être considérées comme une défense nouvelle des vérités religieuses les plus essentielles, il devait sembler naturel que leur auteur adoptât cette doctrine des idées innées que les apologistes les plus célèbres de son temps adoptaient.

Pour qui se proposerait d'apporter une étude complète de l'innéisme cartésien, il resterait à déterminer ce que le philosophe sut ajouter aux éléments multiples que son milieu lui fournissait, quelle orientation nouvelle il sut imprimer à un mouvement qui, dans une certaine mesure, le dirigeait lui-même et le portait. Ce n'est pas une telle recherche que nous nous proposions, et, à vrai dire, nous estimons que tout effort dirigé dans ce sens ramènerait aux conclusions, aussi fortement exprimées que motivées, de M. Hamelin: « L'innéité, c'est l'indépendance, l'aséité, la suffisance de la pensée [1]. » Ajoutons simplement que c'est aussi, et peut-être d'abord, l'indépendance, l'aséité, la suffisance de l'étendue. Cette addition pourrait éliminer quelques critiques inutiles et dispenser l'historien de certains étonnements. F. Bouillier estime que la théorie des idées innées est «incomplète et vague [2] »; d'autres y voient un des points les plus faibles du système cartésien [3]. Et il n'est certes pas sans intérêt de le constater; mais il est plus intéressant peut-être de savoir pourquoi Descartes s'en est contenté. C'est que telle quelle, vague en effet et incomplète comme elle était, elle suffisait néanmoins à ce que le philosophe voulait en faire. En affirmant l'aséité de la pensée, son intention n'était sans doute pas de fonder l'idéalisme, et c'est pourquoi l'on ne doit pas s'étonner du mécanisme réaliste qui se trouve encore dans sa pensée [4]. Pas davantage il n'a cherché à élaborer sa doctrine dans le sens du perceptionnisme ni même de l'occasionalisme. D'un point de vue strictement historique, c'est avant, non après l'innéisme cartésien, qu'il faut regarder pour le comprendre. En tenant compte de l'exemplarisme augustinien dont tant d'esprits, même dans l'en-

---

1 Hamelin, *Le Système de Descartes,* p. 176.

2 F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* II, c. 2.

3 Zimmermann, *Arnaulds Kritik der Ideenlehre Malebranche,* dans *Phil. Jahrb.,* t. 24, p. 3.

4 Hamelin, *Op. cit.,* p. 178.

tourage immédiat de Descartes, étaient profondément pénétrés, on comprendrait plus aisément pourquoi le réalisme, l'idéalisme et même quelque chose de l'occasionalisme se rencontrent dans sa pensée. Ils ne s'y rencontrent pas à l'état d'incoordination, sinon pour nous qui la considérons à travers deux siècles de philosophie; ils y sont plutôt à l'état d'indifférenciation primitive, et c'est pourquoi les difficultés ne peuvent manquer de surgir en foule dès qu'on veut tirer l'innéisme cartésien dans le sens d'une métaphysique plus élaborée que ne fut celle de son auteur. Mais si l'on veut bien prendre cette doctrine pour ce qu'elle était dans la pensée de Descartes lui-même, c'est-à-dire, essentiellement, pour l'interdiction signifiée à la pensée de pénétrer dans le domaine de l'étendue, et pour l'interdiction corrélative signifiée à l'étendue de pénétrer dans le domaine de la pensée, alors peut-être comprendra-t-on pourquoi l'innéisme cartésien ne s'est pas dévéloppé d'un seul jet, comme une conception métaphysique évoluant sous la poussée d'un principe interne, mais fragmentairement et par additions successives, Descartes complétant ses affirmations précédentes selon les difficultés qu'on lui proposait et les objections qu'elle soulevait.

Si, d'autre part, nous joignons à la considération qui précède celle des sources dont la pensée cartésienne dérive, nous ne nous étonnerons pas davantage de ce que l'innéisme cartésien peut offrir de sommaire sur tel ou tel point particulier. Descartes, écrit M. Hamelin, « a ramené la notion de l'innéité à celle de la faculté de produire les idées. Mais cette idée de faculté est assez obscure [1]. » N'est-ce pas simplement que Descartes, étant donné le but qu'il poursuivait, pouvait sans inconvénients laisser ce problème au point où il l'avait trouvé? Que l'on rapproche des assertions de Mersenne la solution que Descartes nous propose, on ne pourra que constater à quel point sont semblables les positions adoptées par le théologien et le philosophe. Lorsque Descartes enseigne que l'idée innée de Dieu, aussi bien que la lumière naturelle qui l'appréhende, ne sont que la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage, la ressemblance laissée en nous par notre créateur [2], il reprend, presque dans les mêmes termes, les assertions que nous avons rencontrées sous la plume de Mersenne [3].

---

1 Hamelin, *op. cit.*, p. 178.

2 3e *Méd.*, IX, 41.
Cf. p. 186, note 1.

Plus précisément encore, dire que les connaissances innées ne sont pas des connaissances actuelles qui seraient imprimées en nous dès le sein de notre mère, c'est répéter ce qu'affirmaient très expressément les *Quaestiones in Genesim* [1]. Enfin lorsque Descartes refuse à l'âme des idées innées distinctes de la faculté de penser [2], lorsque, pour réfuter une objection que Hobbes emprunte à S. Thomas [3], Descartes affirme que, si ces idées innées ne sont pas perpétuellement sous le regard de notre lumière naturelle, c'est parce que leur innéité se réduit au pouvoir que nous avons de les produire [4], c'est encore la position pure et simple de Mersenne qu'il reprend [5]. Et le contenu positif d'une telle affirmation semble bien se réduire à l'élimination d'une objection traditionnelle. Ce pouvoir de produire les idées n'exprime rien de plus que le refus d'admettre des idées innées qui seraient, dans l'âme, toujours présentes et actuellement réalisées. D'un mot, philosophe et théologien veulent s'assurer le bénéfice de l'innéisme sans en supporter les inconvénients.

L'historien, cependant, ne sortirait-il pas de son rôle en reprochant à Mersenne d'avoir proposé cette solution un peu simpliste, et, à Descartes, de s'en être contenté? Telle quelle, elle suffisait à remplir leur dessein. Par elle, Mersenne ruinait l'athéisme dont il sapait le fondement, cependant que, grâce à celle, Descartes pouvait fonder les preuves de l'existence de Dieu sur le seul contenu d'une pensée radicalement distincte de l'étendue. Envisagé de ce point de vue, l'innéisme cartésien ne nous apparaîtrait peut-être plus comme un rudiment informe, ni comme un ensemble d'indications à approfondir et à coordonner; il serait exactement ce que son auteur avait voulu qu'il fût: l'adaptation d'une doctrine platonicienne remise en honneur par certains théologiens, à la physique mécaniste de l'étendue et du mouvement.

---

[1] Cf. Descartes, VIII, 358, 6—11. Mersenne, p. 185, note 1. Notons d'ailleurs que si Descartes parle ici comme Mersenne, il ne lui emprunte pas l'expression. C'est Regius qui la lui fournit dans son objection.

[2] « Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi. » VIII, 357, 26—28.

[3] Cf. plus haut, p. 151, note 2.

[4] *Troisièmes obj.*, IX, 147.

[5] Cf. plus haut, p. 186, note 1.

DESCARTES, HARVEY ET LA SCOLASTIQUE

L'explication du mouvement du cœur et des artères est une des parties de sa philosophie dont Descartes éprouvait le plus de fierté. Pour l'établir il a non seulement étudié les meilleurs anatomistes de son temps, mais il a personnellement observé, disséqué comme un anatomiste de profession aurait pu le faire. Aussi, lorsqu'il veut, dans la cinquième partie du *Discours de la méthode,* donner au public un spécimen de ce que peut sa méthode en matière de médecine, c'est de sa théorie du mouvement du cœur et des artères qu'il donne un bref mais substantiel résumé. Descartes estimait, en effet, que son explication purement géométrique et mécanique d'un phénomène aussi important était de nature à rendre sensible à tous les esprits le caractère profondément original de la science nouvelle qu'il était en train de constituer.

Aujourd'hui cette partie de la philosophie cartésienne gît dans le même oubli que le reste de sa physique. Les historiens du cartésianisme n'en parlent pas et les commentateurs du *Discours de la méthode* contournent prudemment les pages où Descartes compare sa solution du problème à celle qu'en avait apportée Harvey. Il nous semble au contraire que dans l'intérêt même de Descartes cette comparaison ne devrait pas être évitée. La gloire de l'illustre médecin anglais n'a certes rien à y perdre; à tous les points de vue c'est lui qui apparaît comme dominant et menant le débat. Mais l'attitude de Descartes peut s'en trouver éclairée d'un jour assez inattendu. Toutefois, si l'on veut donner à la théorie cartésienne du mouvement du cœur et des artères la signification vraie que son auteur lui attribuait, il faut d'abord la sortir de l'isolement historique où les historiens du cartésianisme l'ont laissée. Tous les textes de Descartes relatifs à cette question, et, ajoutons-le, tous les textes de Harvey lui-même se situent par rapport à une doctrine du mouvement du cœur et des artères que tout le monde connaissait à cette époque et que l'on ignore

profondément aujourd'hui, celle de la scolastique. Expliquer les théories de Descartes et de Harvey et les rapports de ces deux savants en les situant l'un et l'autre relativement à la médecine de leur temps, telle sera donc la tâche que nous nous proposons dans cette étude.

I

LA SCOLASTIQUE ET FERNEL

Pour comprendre la théorie scolastique du mouvement du cœur il convient d'oublier d'abord la plus grande partie de ce que nous savons aujourd'hui sur cette question. Et tout d'abord il faut se bien pénétrer de cette conviction que, pour les maîtres de Descartes, le problème du mouvement du cœur et des artères se rattachait étroitement, non pas à celui de la circulation du sang dont ils ignoraient l'existence, mais à celui de la respiration qui les préoccupait extrêmement. On peut se faire une idée assez exacte de l'enseignement que Descartes reçut sur ce point en s'adressant aux *Parva naturalia* du collège de Coïmbre[1]; mais étant donné le caractère de vulgarisation que ce commentaire devait prendre, puisqu'il était rédigé en vue de l'enseignement des collèges, il convient de le compléter par un ouvrage plus scientifique et plus approfondi lorsqu'on veut avoir certains détails techniques indispensables à l'intelligence de la doctrine. Or, la grande autorité à laquelle se réfèrent les commentateurs de Coïmbre lorsqu'ils donnent une description anatomique est celle d'un médecin de la Renaissance, Jean Fernel. Descartes le connaît également et le cite comme une autorité médicale: *ut auctoritatem etiam auctoritate refellam,* autorité qui, en outre, a pour elle la raison dans la matière dont il dispute à ce moment (il s'agit des fièvres intermittentes)[2]. Nous pouvons donc puiser à cette source commune des scolastiques et de Descartes pour définir l'état où se trouvait la question du mouvement du cœur au moment où la doctrine du philosophe s'est constituée[3].

---

[1] *Commentarii collegii Conimbricensis societatis Jesu, in libros Aristotelis qui* Parva naturalia *appellantur,* Lugduni 1597. Voir spécialement: In lib., *De respiratione,* p. 56—57, In lib., *De vita et morte,* p. 81—95.

[2] Descartes à Plempius, 15 février 1638, I, 532, 28—533, 12.

[3] Johannis Fernelii Ambiani, *Universa medicina* ab ipso quidem authore ante obitum diligenter recognita et justis accessionibus locupletata.

La respiration est une fonction vitale qui dépend d'une double cause. Elle a d'abord une cause principale et efficiente qui est l'âme. Elle a ensuite une cause instrumentale qui est une certaine force motrice inhérente au corps (*vim motricem corpori inhaerentem*). Les instruments par le ministère desquels s'effectue ce mouvement sont les parties du corps qui amènent au cœur l'air extérieur ou le renvoient en dehors, car la respiration, ainsi que nous le verrons plus en détail, n'est rien d'autre que l'attraction de l'air extérieur vers le cœur.

Les organes préposés à l'adduction et à l'expulsion de l'air sont le cœur, les poumons, le diaphragme, l'artère veineuse, la trachée artère. Le poumon[1] est un corps léger et rare, dont la substance, semblable à celle d'une éponge, est éminemment apte à boire l'air et à s'en imbiber. Elle se compose, en réalité, d'un triple réseau de vaisseaux entrelacés. Le premier est celui qui provient de la veine artérieuse. Partant de la cavité droite du cœur elle pénètre dans le poumon et se ramifie jusque dans ses moindres particules; c'est par elle que le cœur alimente le poumon. Le deuxième réseau est celui qui provient de l'artère veineuse, dont les multiples petits canaux semblables à des radicelles dispersées à travers le poumon, se réunissent ensuite en un seul tronc pour venir déboucher dans la cavité gauche du cœur. Le troisième est celui de la trachée artère qui, partant du gosier, se sépare ensuite en deux branches et se ramifie à travers le poumon tout entier pour y amener l'air extérieur. Les extrémités de ces canaux se ramifient insensiblement pour venir se perdre dans le poumon et l'on ne voit pas qu'elles soient nulle part en continuité les unes avec les autres. L'air absorbé par l'inspiration traverse la

---

Ed. sexta, Francofurti, 1607. Fernel né à Clermont en Beauvoisis en 1490, est mort à Paris en 1558. Ses œuvres exposent une médecine et une anatomie dominées par le nom de Galien dont il défend la doctrine contre les *juniores*. Son esprit général est cependant plutôt celui d'un homme de la Renaissance que d'un scolastique proprement dit. Dans l'exposé qui suit tout ce qui est de Fernel est accepté par la scolastique, mais tout ce qui est scolastique n'eût pas été accepté nécessairement par Fernel. Les différences ne porteraient toutefois que sur des points de détail; le fond de l'explication du mouvement du cœur et des artères est identique dans les deux ouvrages, ainsi que l'on pourra s'en rendre compte.

[1] D'après la description commune de Conimb., *De respiratione*, c. I, p. 55, et Fernel, *De part. corp. hum.*, I, 8, p. 47.

trachée artère, se répand dans les poumons, y subit une préparation qui le rend plus subtil et se trouve alors comme aspiré par le cœur.

Au-dessous du poumon se trouve le diaphragme, muscle simple et rond qui sert de paroi entre le cœur et les poumons d'une part, le foie et la rate d'autre part. C'est lui qui est le premier instrument de la respiration, mais étant donné que le cœur y joue également un certain rôle, il nous faut d'abord décrire ce dernier organe.

La description du cœur dans les traités scolastiques de la fin du XVI[e] siècle se ressent encore quelque peu de l'embarras dans lequel les faux renseignements fournis par Aristote avaient plongé les médecins. Si l'on en croyait Aristote[1], et Pline[2], qui le suit sur ce point, le cœur, au moins chez les animaux de grande taille, se subdiviserait en trois ventricules: le grand ventricule, situé à droite: le petit situé à gauche; le moyen, situé au milieu et entre les deux autres. Galien au contraire, suivi en cela par les médecins et les anatomistes, enseigne que le cœur se subdivise en deux ventricules seulement, dont l'un, le gauche, serait sensiblement plus grand que le droit. C'est à Galien que l'on se rallie, mais on cite encore Aristote. Par contre, Galien est pour les scolastiques une cause de légère inquiétude en ce qui concerne la situation exacte du cœur. Aristote, suivi par Pline, situait le cœur au milieu de la poitrine, mais ajoutait que la pointe du cœur s'avance, au moins chez l'homme, vers le devant de la poitrine, sous le sein gauche[3]. C'est aussi la conclusion qu'adoptent les professeurs de Coïmbre, surtout parce que la constatation si nette des pulsations sous le sein gauche semble en général un argument décisif, mais aussi parce qu'Aristote démontre la nécessité de cette inclinaison de la pointe du cœur vers la gauche. La partie gauche du corps est, en effet, comme passive dans l'accomplissement des mouvements; elle sert, en quelque sorte, de point d'appui, alors que la partie droite est active et accomplit le mouvement; c'est le côté droit du corps qui entraîne le gauche en s'appuyant sur lui. Il en résulte que la partie droite est naturellement plus chaude que la partie

---

1 *Hist. anim.*, I, 17.

2 *Nat. hist.*, XI, 37.

3 Aristote, ibid. Pline: « Cor animalibus caeteris in medio pectore est; hominis tantum infra laevam papillam turbinato mucrone in priora eminens ». *Nat. hist.*, XI, 37. Fernel: « Caput quod et basin recte nuncupes (est enim figura pyramidis) sub osse pectoris ad quintam costam consedit, turbinato autem mucrone infra laevam papillam in priora thoracis eminet. » *Ibid.*, p. 44.

gauche et que le cœur, qui est éminemment chaud, devait être incliné quelque peu vers la partie gauche pour la réchauffer[1]. Il n'en est pas de même chez les animaux. Leur seul mouvement, ou à peu près, est celui de la marche. L'homme au contraire accomplit, outre les mouvements de la marche, ceux qu'exigent les diverses industries: peinture, écriture, tissage et d'innombrables mouvements du même genre dans lesquels la partie droite de son corps est spécialement intéressée. Cette partie droite devait donc être munie de plus de chaleur puisque la chaleur est le principal instrument du mouvement. On admet donc avec Aristote que le cœur est incliné vers la gauche, mais on tient compte cependant de l'opinion de Galien[2] et de quelques autres qui déclarent que le cœur se trouve en équilibre parfait au milieu de la poitrine et qu'il est aisé de s'en rendre compte par l'observation anatomique. Réservant le cas où, par hasard, Galien aurait raison contre Aristote, on excuse d'avance le philosophe d'avoir commis cette erreur en un temps où la dissection n'était pas encore pratiquée. « *Quod si ita est, danda venia erit Aristoteli, quia nondum ejus aetate membrorum dissectio vigebat.* »

Selon Fernel le cœur a une forme pyramidale. Le terme par lequel on désigne sa base est celui de *caput*; celui par lequel on désigne son sommet est celui de *mucro*. La substance dont le cœur est fait consiste en une chair dense, extrêmement forte et résistante. Il ne pouvait en être autrement, d'ailleurs, pour un organe perpétuellement brûlant qui est le foyer de la chaleur naturelle et perpétuellement agité d'un mouvement indispensable à la vie du corps. Ce mouvement n'est pas en notre pouvoir; c'est un mouvement naturel, qui ne dépend pas de nous; ce n'est pas un mouvement soumis à l'influence de notre volonté comme celui des muscles. De là ressort avec évidence que le cœur n'est ni un muscle ni un organe composé de muscles[3]. Il se compose, en réalité, de fibres étendues en tous sens et qui permettent au cœur toute sorte de mouvement. Ces fibres sont d'ailleurs beaucoup plus résistantes que les muscles et nous verrons plus loin comment elles concourent au double mouvement de contraction et de dilatation du cœur. Pour nourrir une substance de ce genre il fallait

---

[1] Conimb., *De vita et morte*, cap. IV, p. 85.

[2] *De usu partium*, lib. VI, cap. VII.

[3] « Ex quo perspicuum evadit, cor neque musculuum esse, neque ex musculis compluribus coagmentatum », Fernel, I, 8, p. 44.

un sang épais et non encore atténué; il lui est fourni par un rameau de la veine cave qu'elle détache dans l'enveloppe extérieure du cœur avant de pénétrer dans le ventricule droit.

Le cœur contient deux ventricules. Le ventricule droit est d'une concavité peu accusée: il ne contient que du sang, plus dense et plus grossier que les esprits, et encore n'en contient-il que la quantité nécessaire pour nourrir les poumons; c'est pourquoi le ventricule droit n'est entouré que d'une paroi assez mince. Le ventricule gauche s'avance plus loin vers l'extrême pointe du cœur, et comme il contient la grande quantité des esprits très raréfiés et subtils dont le cœur est l'origine, il se trouve enveloppé d'une membrane plus épaisse [1].

Chacune des cavités du cœur reçoit deux canaux. Dans celle de droite la veine cave, qui a traversé le diaphragme, détache de sa paroi gauche un rameau court mais large. De cette même cavité surgit d'autre part une autre veine qui débouche dans les poumons et leur apporte un sang déjà raréfié et propre à les alimenter. C'est d'ailleurs précisément parce que cette veine transporte et contient un sang déjà plus subtil que la nature l'a munie d'une enveloppe double; il eut été à craindre qu'un sang raréfié ne vînt à fuir au travers de cette veine si elle n'avait été pourvue que d'une enveloppe simple. C'est pourquoi on la nomme la veine artérieuse; comme son contenu se rapproche de celui des artères, sa structure se rapproche également de celle des artères. Notons encore à ce propos que la veine artérieuse ne saurait être considérée comme un prolongement de la veine cave, car le double ne prolonge pas le simple; elle prend son origine dans le cœur même, et c'est une règle générale que tous les canaux qui aboutissent au cœur ont une enveloppe simple, alors que tous ceux qui en partent ont une enveloppe double.

Si l'on considère maintenant la cavité gauche du cœur on y voit arriver un canal qui part des poumons et par lequel les esprits froids contenus dans l'air passent du poumon dans le cœur. Comme ce canal contient de l'air ou des esprits, on lui donne le nom d'artère, mais comme d'autre part il ne s'agit là que d'un air encore assez épais et qui n'a pas encore été converti en esprits vitaux, une seule enveloppe lui suffisait. Artère par son contenu, elle est donc veine par sa structure, et c'est pourquoi on la nomme l'artère veineuse [2]. De cette

---

1 Fernel, p. 45; Conimb., *de vita et morte*, ch. IV, p. 86.
2 Fernel, *De part. corp. hum.*, I, 8, p. 45.

même cavité gauche sort la grande artère aorte qui se ramifie et se répand à travers le corps tout entier; destinée à conserver et transporter les esprits les plus subtils elle est naturellement munie d'une tunique double et ne prolonge pas l'artère veineuse. A la naissance de cette grande artère, certains animaux de grande taille, comme les cerfs et les daims, ont un os qui lui sert comme de fondement ou de racine. Galien écrit d'ailleurs qu'on le retrouve chez tous les animaux, chez les petits sous forme de membrane, chez les moyens sous forme de cartilage, chez les grands (comme les éléphants, les bœufs, les hommes) sous forme d'un os cartilagineux.

Nous avons dit que la base du cœur, ou sa partie la plus large, se nommait la tête du cœur, *caput*. C'est pourquoi l'on donne aux deux membranes nerveuses qui sont placées autour de l'entrée des deux ventricules le nom d'oreilles. On dit que le cœur a des oreilles ou que deux oreilles se dressent sur sa tête[1]. La fonction principale de ces membranes est de soutenir la veine artérieuse et l'artère veineuse qui seraient trop faibles pour supporter directement le choc de la pulsation. En outre elles sont animées d'un mouvement perpétuel; elles s'enflent et retombent alternativement comme des soufflets. C'est qu'en effet les oreillettes doivent aspirer vers le cœur le sang et les esprits plus promptement que ne ferait le cœur seul et pourvoir à son aération ou ventilation.

Et nous arrivons ici en présence d'un merveilleux secret de la nature; les valvules du cœur[2]. Les valvules sont des membranes situées à l'extrémité des veines et des artères qu'elles ferment en se dilatant et qu'elles ouvrent en se repliant. S'il s'agit de canaux qui arrivent au cœur et y apportent quelque chose, ces membranes ont pour fonction d'empêcher que ce qui est entré dans le cœur n'en puisse ressortir; telles la veine cave qui se ferme par trois membranes et l'artère veineuse par deux. Si nous considérons au contraire les canaux qui partent du cœur, leur constitution apparaîtra différente; elles s'ouvrent vers l'extérieur et font que ce qui est une fois sorti du cœur n'y puisse plus rentrer. On trouve des valvules de ce genre, composées chacune de trois membranes, dans l'artère aorte et dans

---

1 « cor auritum esse multi praedicant, huicque utrinque e capite auriculas eminere », Fernel, *ibid.*

2 « caeterum mirificum hic naturae arcanum contemplamur in appellatis valvis positum », *ibid.*

la veine artérieuse. Le jeu de ces valvules est donc le suivant. La nature a voulu que lorsque par suite de la contraction de ses fibres et filaments verticaux le cœur se dilate (mouvement que les Grecs appellent: diastole) il attire dans le ventricule droit, par sa dilatation même, le sang de la veine cave, et dans le ventricule gauche l'air des poumons. A ce moment les valvules des deux premiers canaux se replient et cèdent à la pression des matières aspirées par le cœur; les valvules des deux derniers se distendent au contraire et s'étalent pour que le cœur ne rejette rien de ce qu'il a reçu. Mais bientôt, grâce à la contraction de ses fibres transversales (ce que l'on appelle: systole) le cœur se contracte et rejette à l'extérieur les matières qu'il a reçues. Les esprits passent du ventricule gauche dans l'artère aorte; le sang, devenu plus subtil, passe, par la veine artérieuse, du ventricule droit dans le poumon; à ce moment aussi les valvules de ces canaux s'ouvrent et se replient pendant que celles des autres se dilatent et se referment.

Pour examiner en elle-même la question du mouvement du cœur il nous faut encore préciser la nature des veines et des artères qui en sont inséparables. Comme on a déjà pu s'en apercevoir par l'exposé qui précède, la différence entre les veines et les artères dépend beaucoup moins de leur structure que de leur contenu. Les veines sont des canaux composés d'une tunique simple dont toutes les fibres s'étendent dans le sens de la longueur. Une tunique simple leur suffit parce qu'elles ne contiennent qu'un sang épais et qu'aucun danger de fuite n'est à craindre[1] ; là où elles doivent contenir des esprits, les veines s'enveloppent d'une double tunique à la mode des artères ainsi que nous l'avons vu. Les artères elles-mêmes sont d'ailleurs assez semblables aux veines. Elles constituent les canaux et conduits par lesquels les esprits vitaux se répandent à travers le corps; c'est pourquoi les artères se ramifient à travers toutes ses parties. Néanmoins la subdivision des artères est beaucoup moins abondante que celle des veines parce que le sang est trop épais pour atteindre les parties les plus petites et les plus éloignées si les veines ne l'y conduisent pas. Les esprits vitaux au contraire, beaucoup plus ténus et subtils que le sang, s'échappent des extrémités des grandes artères et parviennent aux parties les plus éloignées par des voies

[1] Fernel, *De part. corp. hum.*, I, ch. XI, p. 63.

occultes et sans le secours d'artères qui les y conduisent. Nous avons vu également que lorsqu'au lieu d'esprits, elles ne contiennent qu'un air assez grossier, ce qui est le cas de l'artère veineuse, elles prennent l'aspect des veines, puisque, étant donnée la grossièreté de leur contenu, les fuites ne sont plus à craindre. Nous pouvons donc conclure que les veines contiennent toujours du sang et les artères des esprits, sauf la veine artérieuse qui contient un sang chargé d'esprits, et l'artère veineuse qui contient des esprits froids et assez épais empruntés à l'air des poumons [1].

Nous disposons maintenant des éléments nécessaires pour comprendre la respiration des poumons, le battement du cœur, la pulsation des artères, leurs usages respectifs et leurs rapports.

Le mouvement du cœur ne se peut comprendre que si l'on sait quelle en est exactement la fin. Cette fin est double: se réfrigérer, se ventiler. Le cœur, qui est en effet le siège d'une chaleur et d'une effervescence continuelles, a été doué par la bienfaisante et prévoyante nature d'un mouvement qui l'agite perpétuellement et se transmet d'ailleurs à certaines autres parties du corps moins brûlantes que lui. La pulsation du cœur doit y introduire l'air extérieur et le vider des excréments fuligineux dont il tend à se remplir; c'est pourquoi l'on ne peut expliquer le mouvement du cœur sans tenir compte de celui des artères et de celui des poumons, car ces trois mouvements se justifient par la même fin.

Examinons d'abord l'usage commun de ce triple mouvement. La force ou faculté motrice qui agite le cœur pour le ventiler et le réfrigérer se propage le long des artères, les dilate et les contracte alternativement afin de rafraîchir et de purger de leurs impuretés les parties qu'elles traversent. Chaque fois que la faculté pulsifique, suivant la tunique d'une artère, la soulève et la dilate, cette artère s'ouvre et elle ouvre ses extrémités; à ce moment l'artère aspire l'air extérieur en même temps qu'une petite partie du sang environnant [2]. Il faut, en effet, se représenter les artères comme munies d'ouvertures dont les unes débouchent sous la peau, d'autres dans les intestins et les viscères, d'autres enfin dans les veines; la preuve

---

[1] *Ibid.*, ch. XII, p. 73.

[2] « arteriae autem ex eodem (scil. laevo cordis ventriculo) in pulmones ejectae, simplicique tunica venarum modo conditae... ductum de coelo haustumque in pulmones spiritum cordi subministrant », Fernel, p. 73.

en est que si l'on incise la grande artère l'animal perd la totalité de son sang. Lorsqu'au contraire la faculté pulsifique venue du cœur abaisse et contracte les artères, elles expulsent à travers la peau ou dans d'autres parties du corps les excrétions de toute sorte qui proviennent de la combustion des vapeurs et des esprits[1].

La chaleur qui embrase le cœur est si intense que le mouvement des artères ne suffirait pas à lui seul à le réfrigérer. Il faut donc qu'un organe spécial lui soit adjoint qui remplisse auprès du cœur les fonctions de ventilateur ou de soufflet (cor majore quodam adminiculo quasi flabello indigebat) ; tel est le rôle du poumon chez les animaux à sang chaud et des branchies chez les poissons. Comme le cœur est embrasé et ne suffit point à se réfrigérer et ventiler par son propre mouvement, même prolongé par celui des artères, il excite et irrite le poumon et contraint en quelque sorte la faculté motrice à imprimer un mouvement fréquent d'élévation et d'abaissement au diaphragme, au thorax et aux poumons qui lui sont annexés. Quand les poumons se soulèvent, l'air et l'esprit s'y introduisent comme dans un soufflet ; ils en sont chassés au contraire lorsque les poumons s'abaissent et retombent sur eux-mêmes[2]. De cette manière l'air froid, attiré par l'inspiration, pénètre rapidement au plus profond du corps et en permet la réfrigération. De même donc que le pouls des artères sert de régulateur à la chaleur des autres parties du corps, de même l'ardeur du cœur est tempérée par l'inspiration. Les artères sont au corps ce que le poumon est au cœur. Inversement, d'ailleurs, l'expiration purge le cœur de ses excrétions fuligineuses comme la contraction des artères en purge le reste du corps.

Il y a donc correspondance entre le mouvement du cœur et des artères et celui de la respiration. A l'inspiration on peut comparer la diastole, à l'expiration la systole. La respiration et le pouls ont été accordés aux animaux pour une même fin[3] et nous sommes

---

[1] Fernel, *De functionibus et humoribus,* VI, 17, p. 293. Conimb., *De respiratione,* ch. VI, p. 63.

[2] « Dum enim cor ardoris incendio flagrat, nec satis valet pulsatione agitationeque sua refrigerationem consequi et sibi adsciscere, tum temporis pulmones ipsamque sentiendi vim premit et irritat, efficitque necessitate quadam, ut movendi facultas diaphragma et thoracem hincque annexos pulmones, crebro tollat deprimatque ». Fernel, VI, 17, p. 293.

[3] Ergo unius ejusdemque usus causa respiratio et pulsus dati sunt animantibus », Fernel, p. 294.

désormais en mesure d'en concevoir les rapports. L'air ambiant, pénétrant par la bouche et le nez dans la trachée artère au moment de l'inspiration, remplit non seulement les ramifications de cette artère mais encore la masse du poumon tout entier, de telle sorte que le poumon, enflé et gonflé par l'air, occupe la totalité de la cage thoracique. L'air ainsi puisé a l'extérieur subit dans le poumon une première élaboration; la chair du poumon qui est extrêmement ténue, molle et rare, soumet l'air à une sorte de préparation et de concoction. Ce n'est pas, en effet, l'air extérieur, grossier, froid et impur, qui pourrait fournir un aliment convenable aux esprits intérieurs. L'air ne doit donc pas pénétrer brusquement et directement de l'extérieur dans le cœur, mais être d'abord digéré comme les aliments eux-mêmes, se transformer peu à peu, et contracter par ce bref séjour dans le poumon une sorte de parenté avec l'esprit inné qu'il doit entretenir et nourrir.

Lorsque l'esprit contenu dans l'air a été soigneusement élaboré, il passe dans le ventricule gauche du cœur, sorte de fournaise et d'officine secrète dans laquelle il va subir sa transformation la plus caractéristique. A ce moment, en effet, se trouvent en présence: la vapeur du sang qui provient du ventricule droit, une faculté innée du cœur, l'esprit qu'il contient naturellement et le feu intense dont il est le siège, et, par le concours de ces divers facteurs, l'esprit vital s'élabore dans le ventricule gauche de la même manière que dans un creuset, pour se répartir ensuite dans tout le corps à travers les artères et lui conférer une chaleur salutaire[1]. Cette concoction ne va naturellement pas sans un dégagement de vapeurs torrides qui sont expulsées à l'extérieur par le pouls du cœur et des artères et par l'expiration du poumon.

Le processus complet de ces opérations est donc le suivant.

---

1 « Non enim externus aer, rudis, rigidus et impurus, et derepente irruens fieri potest interioris spiritus conveniens pabulum, sed hunc quemadmodum et alimenta necesse est paulatim mutari et familiarem innato spiritui qualitatem, longiuscula mora recipere. Poshaec autem elaboratus diligenter spiritus, in sinistrum cordis ventriculum arripitur, ex quo, accedente etiam sanguinis vapore, qui ex dextro ventriculo permanavit, vi cordis insita, ejusque innato spiritu et ingenti caloris incendio, haud secus atque in fornace spiritus procreatur vitalis, qui demum in omne corpus per arterias effusus, salutarem impertit toti calorem. » Fernel, *De funct. et humor.*, VI, 18, p. 296.

Pendant que le thorax se soulève, la trachée artère et ses ramifications se remplissent d'air; l'artère veineuse et ses ramifications se remplissent au contraire des excrétions fumeuses qui sont chassées du ventricule gauche du cœur pour que la chaleur naturelle n'en soit point étouffée; les veines artérieuses se remplissent d'un sang léger que le ventricule droit envoie aux poumons pour les nourrir. Ainsi, grâce aux trois canaux différents dont l'entrelacement le constitue, le poumon se remplit, au moment de l'inspiration, d'air extérieur, des excrétions du ventricule gauche, du sang du ventricule droit [1]. Lorsque les poumons retombent sur eux-mêmes et que l'expiration se produit, les excrétions fuligineuses sont expulsées par la trachée artère; l'air qui a été préparé et élaboré dans le poumon en la manière que nous avons indiquée passe par les artères veineuses dans le ventricule gauche du cœur; le sang plus léger et subtil qui se trouve dans le poumon reflue quelque peu vers le cœur, par la veine artérieuse, en raison de la contraction du poumon, mais il sert surtout à en alimenter la chair.

Ce mouvement du poumon est secondé par le battement du cœur et des artères qui concourent à assurer les mêmes résultats. Au moment de la diastole le cœur aspire du poumon, par le canal des artères veineuses, l'air élaboré et l'attire dans son ventricule gauche; il attire enfin dans son ventricule droit du sang de la veine cave. Les valvules de ces divers canaux sont à ce moment ouvertes. Pendant la systole le cœur envoie dans le poumon par la veine artérieuse le sang du ventricule droit: du ventricule gauche il envoie dans l'artère aorte et les petites artères les esprits vitaux qu'il vient d'élaborer et à ce moment toutes les artères doivent se dilater; il renvoie enfin tant par l'aorte que par les poumons les excrétions dont sa chaleur pourrait être étouffée [2].

Restent à déterminer les rapports de la pulsation cardiaque et

---

[1] La nécessité de purger le cœur des vapeurs qui résultent de la production des esprits vitaux par voie de concoction dans le ventricule gauche est une nécessité absolue. La chaleur du cœur peut être éteinte soit par l'excès du froid extérieur (ainsi qu'il arrive à ceux qui voyagent par la neige ou boivent d'un seul coup trop d'eau glacée), mais elle peut l'être aussi par manque d'air frais et absence de ventilation. En pareil cas la chaleur du cœur s'étouffe comme la flamme d'une ventouse. Conimb., *De respiratione*, p. 58—59.

[2] Fernel, *op. cit.*, p. 296—297. Conimb., *op. cit.*, ch. VI, p. 64—65.

de la pulsation artérielle. Fernel rappelle bien, comme il était de tradition, l'accord remarquable et les rapports étroits des battements du cœur et des artères, mais il se sépare de la doctrine courante sur un point important. Selon les professeurs de Coïmbre, les pulsations artérielles et cardiaques se correspondent exactement. Ils invoquent, à la suite de Galien, l'observation de la simultanéité des deux pouls afin de justifier leur assertion. Remarquons d'ailleurs que cette assertion devait sembler fort naturelle étant donnée la correspondance exacte des fonctions assignées au cœur et aux artères. Les artères ne sont qu'une sorte de cœur prolongé. En se dilatant, cœur et artères aspirent l'air extérieur destiné à la ventilation du cœur; en se comprimant cœur et artères renvoient des esprits vitaux et des excrétions; rien donc n'est plus naturel que de les voir se dilater et se contracter en même temps[1]. Fernel insiste au contraire sur cette différence capitale entre les deux pouls que les artères se dilatent lorsque le cœur est en systole, et se relâchent lorsque le cœur est en diastole. Elles se dilatent, en effet, au moment où le cœur, en se contractant, y envoie les esprits vitaux qu'il vient d'élaborer[2]. Mais Fernel restreint immédiatement la portée de cette dernière conclusion. Si les artères se dilatent au moment où les esprits animaux y pénètrent, ce n'est pas que les esprits et les vapeurs du sang suffisent à les remplir. Si les artères étaient dilatées par les vapeurs et les esprits, elles ne se dilateraient qu'au moment précis où vapeurs et esprits y parviennent; on ne les verrait donc pas battre toutes simultanément, mais on verrait le pouls se propager jusqu'aux extrémités du corps à mesure que les esprits eux-mêmes y arrivent. Puisqu'au contraire le pouls de toutes les artères est simultané il faut admettre

---

1 « Consentiunt arteriarum et cordis pulsatio quatenus eodem tenore et concentu sibi respondent: cum enim sese cor explicat explicantur arteriae; dum se contrahit, subsidunt: id quod facile deprehendet ut Galen. lib. III de praesagiis pulsuum, cap. II ait, qui altera manu cordis pulsationem, altera motum arteriarum exploraverit. » Conimb., *De resp.*, c. VI, p. 64.

2 « Hae (scil. arteriae) tamen dilatantur in systole cordis, committuntur autem in diastole. Dilatantur enim dum compressum cor in eas spiritum immittit. At non solius influentis spiritus et sanguinis in vapores extenuati copia implentur; non enim fieri tum posset ut omnes uno eodemque momento pulsarent, quod nequeat puncto temporis spiritus per arterias in corporis extrema pervadere. Ergo quum simul omnes pulsare deprehenduntur, quaecumque hosce diastoles et systoles motus efficit causa, eadem sane est quae cor movet », Fernel, p. 297.

qu'une même force est la cause de tous ces mouvements de diastole et de systole, à savoir la force même qui cause les mouvement du cœur. Elle réside dans la substance même des artères, mais elle doit au cœur son origine ou tout au moins sa conservation[1].

Quelle est la nature de cette faculté pulsifique? *(Vis pulsans, vis pulsifica.)* On connaissait dans l'Ecole la solution qu'Aristote avait proposée de ce problème, et que, par un singulier retour, nous retrouverons sous la plume de Descartes; mais on ne l'acceptait pas. Selon Aristote le pouls du cœur et des artères s'expliquait par la chaleur du sang en ébullition dans le cœur[2], mais cette affirmation repose sur une erreur philosophique *(sed non recte philosophantur).* La chaleur est un principe d'altération, mais elle ne saurait, au moins directement et par soi, déterminer un mouvement. Elle est la condition nécessaire de tout mouvement, elle n'est la cause immédiate d'aucun. D'ailleurs la faculté vitale qui engendre dans le cœur les esprits vitaux et la chaleur vitale, a son siège localisé dans le cœur; la faculté pulsifique est commune au contraire à la fois au cœur et aux artères. La faculté vitale répand son influence dans les os, les cartilages, la chair et dans les moindres parties du corps tout entier; au contraire, à part le cœur et les artères, et peut-être aussi le cerveau, aucune partie du corps ne subit l'influence de la faculté pulsifique. Cette faculté est donc manifestement très différente de la faculté vitale; elle en est en quelque sorte la servante. Ses fonctions consistent, d'une part, à distribuer dans le corps les esprits et la chaleur de la faculté vitale, d'autre part à doubler la chaleur innée d'un mouvement qui lui serve de régulateur[3].

---

1 « Ea (sc. vis pulsifica) est in arteriarum corpore posita, sed quae tamen suam originem aut certe conservationem cordi acceptam referat », Fernel, p. 297.

2 « Primum quod utraque (arteriarum et cordis pulsatio) sit a facultate vitali, hoc est a virtute quadam motrice, quae in corde, quod vitae fons est, ortum habet. Hanc vim sunt qui putent non esse aliud quam calorem sanguinis in corde ebullientis », Conimb., *De resp.*, VI, p. 64.

3 « Ex quibus profecto perspicuum fit, vim illam pulsantem plurimum a vitali discrepare, esseque tanquam ancillulam et ministram, tum spiritus ejus et caloris distribuendi, tum ut innato calori motus quidam adhibeatur, certaque is ratione gubernetur. » Fernel, *op. cit.*, p. 298. « Illa autem vis motum ciens naturalis quaedam facultas est e secundo qualitatum genere ad id munus peculiariter administrandum delegata. Micant autem jugi motu

Ainsi, pour l'explication de la révolution cardiaque, expression d'origine scolastique dont on use encore, bien que le sens primitif en soit oublié[1], l'enseignement que Descartes avait reçu de ses maîtres concordait pleinement avec celui qu'il pouvait trouver dans les œuvres du plus illustre médecin du XVI^e siècle. Si l'on en excepte le synchronisme de la pulsation cardiaque et de la pulsation artérielle, Fernel et les Coïmbrois, l'un se fondant sur des arguments plus physiologiques, les autres sur des arguments plus philosophiques, aboutissent à la même conclusion. Le mouvement du cœur et des artères s'explique par une faculté pulsifique spéciale, subordonnée à la faculté vitale qui engendre la chaleur et les esprits dans le cœur et par conséquent distincte d'elle. Il a pour fin d'amener au cœur l'air que cette chaleur transformera en esprits, de régler cette chaleur trop violente, et de purger le cœur des vapeurs fuligineuses qui risqueraient de la suffoquer.

II

HARVEY CONTRE LA SCOLASTIQUE

Lorsqu'en 1628 Harvey publia son traité sur le mouvement du cœur[2], traité rédigé d'ailleurs depuis plusieurs années déjà (libellum

---

arteriae non ob id tantum quod tunicis cordi adhaerentibus constent: alioqui oporteret etiam venas omnes, quae intermedio venae cavae cordi copulantur, una concitari; sed quia ita cum corde uniuntur, ut ingenitam ad talem motum potestatem habeant a corde tamen dependentem ». Conimb., VI, p. 64.

1 Cf. Quamobrem motus cordis coelestium sphaerarum conversioni assimilis perhibetur? Réponse: parce que les mouvements du corps dépendant du mouvement du cœur comme les mouvements sublunaires dépendent du mouvement céleste, il fallait que le mouvement du cœur fût continuel et semblable à la conversion de la sphère céleste. Conimb., *Op. cit.*, ch. VII, p. 65—66.

2 Gulielmi Harveii, Angli, medici regii, et in Londinensi medicorum collegio professoris anatomici, *De motu cordis et sanguinis in animalibus, anatomica exercitatio,* Francfort, 1628. Nous citons d'après l'édition publiée chez Arnold Leers, Rotterdam, 1661, qui contient également les *Exercitationes anatomicae duae de circulatione sanguinis* (1649) indispensables à consulter si l'on veut déterminer l'attitude de Harvey vis-à-vis des aristotéliciens et galénistes. Pour une biographie et une bibliographie de Harvey consulter l'article de l'*Encyclopedia Britannica, ad loc.*

per aliquot abhinc retro annis alioquin factum), il y avait longtemps qu'il avait réalisé et enseigné sa grande découverte. Depuis plus de neuf ans Harvey l'avait non seulement exposée dans le privé à ses amis, mais encore il n'avait pas craint de l'enseigner publiquement dans ses leçons anatomiques, l'avait démontrée devant ses collègues et ses élèves par des expériences, illustrée par des raisons et des arguments de toute sorte, défendue enfin contre les objections des anatomistes[1]. En la publiant Harvey ne faisait que céder aux instances de ses amis; encore se refusait-il à en faire un gros livre comme on en publiait tant à son époque. Le bref exposé de sa découverte et des preuves qui la justifient lui suffira. Et en effet le *De motu cordis* est un modèle de concision et de clarté ; débarrassé de tous les développements inutiles, il ne perd pas le temps de l'auteur ou du lecteur à passer en revue les opinions des anciens anatomistes sur la question. Cette objectivité voulue se fonde sur une des exigences les plus impérieuses de la pensée de Harvey, celle d'une méthode strictement expérimentale.

Ce n'est pas avec des livres, en effet, mais avec des dissections que l'on peut enseigner et apprendre l'anatomie; il ne faut pas en demander la connaissance aux doctrines philosophiques mais à l'étude de la structure du corps. La méthode décisive, en pareilles matières, consiste à voir par soi-même comment les organes sont faits et ce qui s'y passe. Lorsqu'on est parvenu à la constatation directe des œuvres de la nature et, en un mot, à l'« autopsie » on n'a plus besoin de l'autorité des anciens; mais on ne redoute pas non plus leurs opinions. Si anciennes soient-elles, la nature est plus ancienne encore ; si haute que soit leur autorité, celle de la nature l'est encore davantage; *natura enim nihil antiquius majorisque auctoritatis*[2]. Il faut donc ou bien voir soi-même, ou croire ceux qui ont vu; et pour ceux qui ne veulent faire ni l'un ni l'autre on doit les abandonner à eux-mêmes ; il n'y a pas d'arguments qui puissent convaincre un aveugle de naissance que le soleil est plus brillant que les étoiles. Mais ses arguments ne pourront rien non plus contre la constatation des faits par les sens et leur interprétation par la raison[3]. Il n'en est

---

1 *De mot. cord.*, Dedic. et ch. 1, p. 1 et 24.

2 *Exercit. anat.*, II, p. 242.

3 *Exercit. anat.*, p. 258—260. Cf. également: « Haec collectio mea demonstrativa et vera est et necessaria si vera sint praemissa; illa autem

d'ailleurs que plus intéressant de constater que ce traité si concis et dépouillé de tout appareil d'érudition ou de toute dispute scolastique débute par une critique en règle de la doctrine aristotélicienne et galénique du mouvement du cœur et des artères ; c'est sous cet aspect que nous aurons d'abord à l'envisager.

L'opinion généralement reçue confond le pouls avec la respiration ; or, elle est fausse et contraire à l'expérience [1]. Il est peu vraisemblable d'ailleurs que le pouls et la respiration s'accordent, soit quant à leur fin, soit quant à leur mode de mouvement. Les mouvements et la structure du cœur et des artères sont, en fait, différents des mouvements et de la constitution des poumons; il est donc extrêmement probable au contraire que les fins du cœur et des poumons sont fort différentes. Certains anatomistes en étaient arrivés à dire que si la nature a fabriqué des poumons autour du cœur, c'est simplement parce que le pouls du cœur et des artères ne suffirait pas à aérer et réfrigérer le cœur. Harvey prétend établir par contre, d'abord à propos du pouls cardiaque, que deux organes de structure aussi différente que le cœur et les poumons ne sauraient avoir cette fonction commune : la respiration.

Examinons d'abord la question du pouls artériel [2]. La doctrine communément reçue, prise sous sa forme pure, admet que les artères ne contiennent que des esprits et que leur mouvement de dilatation et de contraction s'apparente au mouvement d'inspiration et d'expiration de l'air par les poumons. En ce qui concerne le premier point on doit remarquer d'abord que les anciens anatomistes apportent volontiers quelques restrictions à leur théorie. Certains ne trouvent que des esprits

---

vera esse vel falsa, sensus nos facere debet certiores, non recepta ratio; αὐτοψία, non mentis agitatio », p. 266—267. « Denique hoc est, quod enarrare et patefacere per observationes et experimenta conabar, non ex causis et principiis probabilibus demonstrare, sed per sensum et experientiam confirmatam reddere, anatomico more, tanquam majori autoritate, volui », p. 267—268.

1 « Prooemium quo demonstratur quod, quae hactenus scripta sunt de motu et usu cordis et arteriarum minus firma sunt. » *De mot. cord.*, p. 1—21.

2 Nous reconstruisons la critique de Harvey non seulement à l'aide du Préambule qui lui est spécialement réservé, mais encore à l'aide de textes empruntés au corps de l'ouvrage et même aux *Exercitationes anatomicae* qui sont postérieures aux publications de Descartes. Harvey ne dépend que de lui-même dans toute cette critique et les textes postérieurs ne font que développer et préciser ce qu'indiquent déjà clairement les textes antérieurs.

dans les artères, d'autres y trouvent également du sang, et la haute autorité de Galien lui-même est de leur côté ; d'autres enfin avouent que les artères ne contiennent que du sang, mais un sang extrêmement léger, différent en nature du sang veineux parce qu'il est pénétré et chargé d'esprits. Harvey fait observer que si les artères sont pleines de sang, comme il est aisé de le prouver par l'expérience, peu importe que ce sang soit ou non chargé d'esprits. Avouer que les artères transportent un sang chargé d'esprits, c'est avouer que leur fonction est de transporter le sang à travers le corps tout entier. Quant aux esprits eux-mêmes, il n'y a pas à en tenir compte, car ils se confondent avec le sang. Du sang chargé d'esprits reste du sang et les esprits ne constituent qu'un seul et même corps avec le sang dans lequel ils résident ; ils sont avec lui dans le même rapport que le sérum et le beurre dans le lait ou la chaleur et l'eau dans l'eau chaude[1]. Dès le *De motu cordis* l'attitude adoptée sur ce point par Harvey est donc parfaitement nette. Contre la théorie attribuée à Erasistrate d'après laquelle les artères ne contiendraient que des esprits, il dresse l'autorité de Galien confirmée par l'expérience ; contre la théorie courante d'une différence spécifique entre le sang artériel et le sang veineux, il affirme que les esprits ne sont pas des corps indépendants mais qu'ils sont une simple propriété et comme une qualité du sang.

C'est la double thèse qu'il reprendra, pour la développer, dans ses *Exercitationes* contre Riolan[2]. Sur ce premier point il n'y a pas lieu d'insister. Non seulement on peut démontrer par l'expérience que les artères sont pleines de sang, mais on peut encore expliquer pourquoi certains imaginent qu'elles ne contiennent que des esprits. C'est parce que le cœur continue de battre et d'expulser le sang artériel après que les poumons ont cessé de lui en envoyer. Si le cœur cessait de

---

1 « Quamvis in arteriis sanguis uberiori spirituum copia turgeat, tamen existimandum est hos spiritus a sanguine inseparabiles esse, sicut illi qui in venis; et quod sanguis et spiritus unum corpus constituant (ut serum et butyrum in lacte, aut calor et aqua in calido) quo replentur arteriae. » *De mot. cord.*, p. 7—8. Harvey mentionne les veines parce que: « Etiam sanguinem, prout sanguis, et qui in venis fluit spiritibus imbui nemo negat. » p. 7.

2 « Sed levissimis argumentis conantur adstruere sanguinem arteriosum specie differentem esse, vel aeriis hujusmodi spiritibus repletas esse arterias et non sanguine, contra ea omnia quae Galenus adversus Erasistratum, tum ab experientia, tum a ratione petita attulit. » *Exerc. anat.*, II, p. 235.

battre en même temps que les poumons de respirer comme il arrive chez ceux qui se noient dans l'eau froide ou qui meurent de syncope, on trouverait les artères aussi remplies que les veines[1]. Quant à la question de savoir si les esprits sont ou non séparables du sang lui-même, Harvey y revient pour la traiter de manière décisive. Si l'on demande aux anciens auteurs quelles sortes d'esprits existent, quelle en est la nature, la consistance, s'ils sont séparés et distincts du sang et des parties solides, ou s'ils y sont mêlés et confondus il y a tant et de si diverses opinions que l'on comprend comment les esprits, dont la définition demeure si incertaine, sont devenus un simple moyen de dissimuler son ignorance. Quand on ne sait pas quelle est la cause d'un effet quelconque on l'explique par les esprits ; ce sont les esprits qui font tout et on les fait paraître en scène comme les mauvais poètes font paraître le *deus ex machina* pour se tirer d'affaire à la fin de leurs pièces.

Fernel et d'autres supposent que les esprits sont des substances aériennes et invisibles[2]. Ils démontrent, en effet, qu'il y a des esprits

---

[1] Explication donnée dans le *De motu cordis*: « Haec res forsan antiquis dubitandi praebuit occasionem et existimandi spiritus solos in illis concavitatibus contineri, dum vitae superstes animal esset. Cum enim expiraverint pulmones et moveri desiverint, de venae arteriosae ramulis in arteriam venosam et inde in sinistrum ventriculum cordis sanguis permeare prohibetur; cumque una cum pulmonibus cor non desinat moveri, sed postea pulsare et supervivere pergat, contingit sinistrum ventriculum et arterias emittere in venas ad habitum corporis sanguinem et per pulmones non recipere, ac proinde inanitas ire » chap. IX, p. 94. Il la reprend dans son Exercitatio II, « vacuitas arteriarum in corporibus mortuis (quae forsan imposuit Erasistrato, ut arterias spiritus tantum aereos continere existimaret) inde evenit... », etc. p. 224.

[2] « Fernelius et alii, spiritus aëreos et invisibiles substantias supponunt. » *Ibid.*, p. 226. Cf. Fernel: « Atqui cum nequeat simplex calor in qualitatis genere constituto, sine sede et vehiculo in omne corpus permeare, huc illucque momento diffundi, qualiter tamen hunc a corde per omnes arterias partibus singulis impartiri cernimus, fuit, opinor, necessarium hunc corpore aliquo fluxo et profluente contineri. Caeterum nullus humor ad hoc aptus erat et habilis, ut tanta celeritate corpus omne trajiceret; quocirca necesse fuit calori materiam substerni substantia tenuissimam, pernicitate velocem, quae simul fovendo calori familiaris esset et amica. Atque cum ejusmodi sit aerea, aut si rectius appellare velis aetherea, optima ratione debuit talis calori subjici, quae semper aetheris modo incensa ardet, cuique perpetuo calor insidet, ut neutrum possit ab altero dirimi... Aristoteli crebro spiritus

animaux — exactement comme Erasistrate démontrait qu'il y a des esprits dans les artères — parce qu'on trouve des cellules dans le cerveau et que, rien ne demeurant vide, il faut que ces cellules soient remplies d'esprits pendant que l'animal est vivant. Tous les médecins d'ailleurs (tota schola medicorum) s'accordent pour admettre l'existence de trois espèces d'esprits, les esprits naturels dans les veines, les esprits vitaux dans les artères, les esprits animaux dans les nerfs. Outre ces esprits mobiles, les médecins en reconnaissent autant d'espèces sédentaires [1]. Cependant Harvey n'en a jamais rencontré d'aucune sorte, ni dans les veines, ni dans les nerfs, ni dans les artères, ni dans aucune autre partie des animaux qu'il disséquait vivants [2]. Certains déclarent que les esprits sont corporels, d'autres les veulent incorporels. Ceux qui les déclarent corporels en font tantôt la partie la plus ténue du sang, tantôt les supposent véhi-

---

est dictus, non nunquam calidum, atque naturalis calor; alias quidem a tenuitate et velocitate, alias a viribus et effectu ratione nominis desumpta ». *De spiritu et innato calido*, IV, p. 143 et suiv. C'est l'argumentation à laquelle s'oppose directement Harvey: « Quia... hujusque caloris motum velocem corpus mobile non proportionabile reperiunt, spiritus introducunt... eosque haud aliter quam operationum naturalium divinitatem mirabilem, ab illo communi instrumento (videlicet calido innato) provenientem, efferunt: illos spiritus, sublimes, lucidos, aethereos, coelestis naturae, divinos, vincula animae esse consimiliter comminiscuntur; veluti vulgus imperitorum, quorum operum causas non capiunt, Deos immediatos authores opinantur et praedicant », *Exercitatio* II, p. 223—234.

[1] Sur l'esprit comme *vinculum animae*, cf. Fernel: « Hanc corporis atque animi communionem confirmans Alexander Aphrodiseus, spiritum quem proposuimus ait perquam idoneum vinculum illis interponi, qui adversas naturas interjectu suo conciliet atque contineat ». p. 145. D'où la définition complète de l'esprit: « Est igitur spiritus corpus aethereum, caloris facultatumque sedes et vinculum, primumque obeundae functionis instrumentum. Quisquis illius substantiam et statum nondum plene sit assecutus, corporis nostri structuram contemplatus, arterias adeat, in cordis sinum et in cerebri ventriculos introspiciat, quos dum inanes ac nullius prope humoris participes videbit, neque tamen frustra ac temere tantos a natura conditos, haec quidem mente contrectans, mox opinor cogitatione comprehendet praetenuem auram eos tum implevisse, dum in vivis fuit animal, quae tamen eo animam agente levissima cum esset, sine sensu evanuerit ». p. 145—146. Pour les diverses sortes d'esprits, *ibid.*, chap. VI: « Unde intelligitur praeter innatos spiritus qui stabiles et in unaquaque parte fixi sunt, tres insuper errantes et vagos influentesque existere ». p. 165.

[2] « At nos neque in venis, nervis, arteriis, aut caeteris partibus vivorum dissectionibus explorando ullos invenimus. » Harvey, p. 226.

culés et en suspension dans le sang. Ceux qui déclarent les esprits incorporels ne savent où les loger, mais ils distinguent ces esprits par les facultés et reconnaissent autant d'esprits que de facultés ou d'organes; de là des esprits concoctifs, chylificatifs, procréatifs, etc. Les scolastiques vont plus loin encore; ils énumèrent l'esprit de force, de prudence, de patience; ils en ont pour toutes les vertus, sans oublier le très saint esprit de sapience. Ils soupçonnent qu'il y a de bons et de mauvais esprits qui assistent les uns, possèdent les autres, puis les abandonnent et errent çà et là; ils croient que les esprits malins sont les causes des maladies.

En réalité on doit admettre que les esprits qui circulent à travers les veines et les artères ne se séparent pas plus du sang qu'un vin généreux de l'esprit qu'il contient. Sang et esprit sont une seule et même chose — sanguis et spiritus unum et idem significant — et de même qu'un vin qui ne contiendrait plus aucun esprit ne serait plus du vin, mais du vinaigre ou un liquide éventé, de même du sang dépourvu de tout esprit ne peut plus s'appeler du sang, *sanguis*, mais, par équivoque, *cruor*. — Dire que du sang est devenu plus « spiritueux » ne signifie donc pas qu'il s'est transformé en quelque chose de plus aérien ou qu'il est devenu semblable à quelque vapeur, mais simplement qu'il est doué d'une plus grande force vitale. Cette différence dans l'intensité de leur force vitale est la seule qui distingue le sang artériel du sang veineux[1].

1 « Idem itaque, sanguis, in arteriis, qui venis inest, licet spirituosior agnoscatur et majori vi vitali pollere, non autem in quid magis aërium convertitur, aut vaporosior redditur. » Harvey, p. 230. Signalons encore les argumentations si ingénieuses par lesquelles Harvey confirme son opinion (p. 231—232), son hypothèse relativement aux fonctions du poumon (l'expiration dépure le sang, l'inspiration en tempère la chaleur; p. 233); les observations qui démontrent que les esprits sont inséparables du sang (un membre gelé retrouve sa chaleur en même temps que sa couleur normale due à l'afflux du sang); l'expérience qui révélerait les esprits, même supposés invisibles, s'ils étaient séparés du sang (plongez dans l'eau ou l'huile l'orifice d'une artère coupée; on ne voit s'en échapper aucune bulle d'air: hoc enim modo, crabrones, vespas et hujusmodi insecta in oleo demersa et suffocata, ultimo aëris bullulas e cauda, dum moriuntur, emittunt; unde ita respirare vivos non est improbabile, p. 236—237); l'affirmation de l'identité de nature du normal et du pathologique (« ne quis tandem eo confugiens dicat haec ita esse cum libere natura et praeternaturaliter constituta sit, non vero cum sibi relicta libere agat. Quandoquidem in morbosa et praeternaturali constitutione, eadem apparent, quae in naturali et sano statu... etc. », p. 238.

Reste à élucider un second point. Le mouvement de dilatation et de contraction des artères est-il du même ordre que le mouvement respiratoire des poumons? On peut adresser à cette hypothèse bien des objections, et Harvey les accumule dans le préambule de son premier ouvrage. D'abord si l'on admet que le pouls et la respiration servent à la même fin, que les artères absorbent l'air pendant la diastole et renvoient des exhalaisons par les pores de la peau pendant la systole, que répondra-t-on à l'autorité et aux expériences de Galien qui a démontré que les artères contiennent du sang, et rien que du sang, à l'exclusion de tout air, exhalaison ou esprit? Dans une telle hypothèse d'ailleurs, plus le pouls est fort, plus les artères doivent absorber d'air par les pores de la peau; si donc on plongeait dans un bain d'eau ou d'huile un homme dont le pouls fut très fort, son pouls devrait immédiatement diminuer et ralentir par la suppression de l'air environnant; or, cela ne se produit pas. Si, dans leur systole, les artères expulsent les excrétions fuligineuses, pourquoi n'expulsent-elles pas en même temps les esprits qu'elles contiennent, et qui sont beaucoup plus subtils que ces fumées? Si les artères absorbent et renvoient l'air extérieur dans la diastole et la systole comme font les poumons dans la respiration, pourquoi ne continueraient-elles pas à le faire en cas d'artériotomie? Or, lorsqu'il y a section de la trachée par une blessure on voit manifestement l'air y entrer et en sortir; si l'on sectionne une artère, au contraire, on voit bien le sang qui en jaillit d'un mouvement continu, mais on ne voit jamais d'air qui y pénètre ou en sorte. Admettra-t-on que les artères sont pleines de sang mais capables néanmoins d'accueillir en outre l'air ambiant? Mais si elles absorbent de l'air pendant la diastole, à quel moment attireront-elles le sang du cœur? Si c'est pendant la systole on admettra cette impossibilité que les artères se remplissent au moment où elles se contractent, ou qu'elles se remplissent sans se dilater. Si c'est pendant la diastole, les artères exécutent un même mouvement pour deux usages contraires, aspirant à la fois le sang et l'air, le chaud et le froid, ce qui est improbable. Ajoutons d'ailleurs que les artères se dilatent parce qu'elles se remplissent, comme feraient des outres; elles ne se remplissent pas parce qu'elles se dilatent comme feraient des soufflets. Si l'on coupe une artère on voit le sang jaillir avec violence, tantôt plus loin, tantôt moins loin, alternativement. Or, c'est toujours pendant la diastole

de l'artère, et non pendant la systole, qu'il jaillit le plus loin. C'est donc bien l'afflux du sang qui distend l'artère, car si c'était l'artère qui se distendait d'elle-même, au lieu de chasser le sang avec plus de force, elle aspirerait l'air par son orifice comme elle devrait le faire selon la doctrine la plus répandue[1]. Les artères ont donc bien un certain mouvement si l'on veut, mais il ne consiste qu'à revenir par contraction à leur état naturel après avoir été dilatées par l'afflux du sang; le cœur les dilate et elles se contractent d'elles-mêmes[2]. C'est donc à la considération du mouvement du cœur que l'on doit passer si l'on veut avoir l'explication première de leur mouvement.

Le mouvement du cœur s'effectue de la manière suivante. D'abord l'oreillette se contracte et, en se contractant, elle envoie dans le ventricule du cœur le sang, dont elle pleine ; une fois rempli, le cœur se dresse, tend immédiatement tous ses nerfs, contracte les ventricules et accomplit une pulsation qui chasse dans les artères le sang envoyé par l'oreillette. Le ventricule droit chasse le sang dans les poumons par ce vaisseau que l'on appelle la veine artérieuse, mais qui en réalité, par sa constitution et son office, est une artère; le ventricule gauche envoie le sang dans l'aorte, et, par le moyen des artères, à travers le corps tout entier. Ces deux mouvements, celui des oreillettes et celui des ventricules se font consécutivement, mais selon un accord constant et un rythme invariable, de telle manière qu'ils semblent se produire simultanément et que l'on pourrait croire à un seul mouvement, surtout dans les animaux à sang chaud dont le pouls est très rapide.

Les choses se passent donc dans le cœur comme dans une machine dont une roue meut l'autre, de telle manière que toutes semblent se mouvoir simultanément; ou encore dans ce dispositif mécanique que l'on adapte aux escopettes. On presse sur une gâchette, le silex s'abat, frappe l'acier, produit l'étincelle qui, en tombant sur la poudre, y met le feu; l'explosion se produit, la balle part et pénètre dans la cible, toutes opérations qui, en raison de leur vitesse même, semblent se produire en un clin d'œil et simultanément. Tel le mouvement du cœur dont l'action propre est la transfusion du sang et sa propulsion jusqu'aux extrémités du cœur au moyen des artères, le

1 *De motu cordis, Prooemium,* p. 2—10.
2 *Exercitatio* II, p. 220.

pouls que nous sentons dans les artères n'est que le pouls du sang projeté dans les artères par le cœur [1].

Le mouvement du cœur ainsi décrit, il reste à expliquer d'où provient la masse considérable de sang qu'il reçoit des veines et qu'il envoie dans les artères. C'est pour s'expliquer comment il se fait que les veines ne s'épuisent et ne se vident pas rapidement d'une part, et comment d'autre part les artères n'éclatent pas sous la pression du sang qu'y envoie continuellement le cœur, qu'Harvey se demanda si le sang ne reviendrait pas, par un chemin quelconque, des artères aux veines et au ventricule droit du cœur. Il conçut donc l'hypothèse d'un mouvement circulaire du sang, hypothèse qu'il put vérifier dans la suite. Le sang envoyé par le ventricule gauche dans les artères et le corps tout entier, par le ventricule droit dans les poumons, revient par les petites veines dans la veine cave et jusqu'à l'oreillette droite de la même manière qu'il revient des poumons à l'oreillette gauche par l'artère veineuse. Harvey donne à ce mouvement le nom de circulation, comme Aristote le donnait au mouvement par lequel l'air et la pluie imitent celui des sphères célestes. La terre humide, échauffée par le soleil, s'évapore; les vapeurs en s'élevant se condensent; condensées elles redescendent sous forme de pluies, humectent la terre, de telle sorte que le mouvement circulaire du soleil, s'éloignant et se rapprochant, engendre les tempêtes et les météores. Il en est vraisemblablement de même dans le corps. Par la circulation toutes les parties sont nourries et alimentées d'un sang chaud et chargé d'esprits; dans certaines parties il se refroidit, s'épaissit et perd ses vertus, mais il revient de là vers le cœur pour y retrouver sa perfection première, s'y réchauffer et se réimprégner d'esprits, pour ainsi dire. Le cœur dont le mouvement est à l'origine de cette circulation est donc bien le principe de la vie et le soleil du microcosme humain comme le soleil est le cœur du monde [2].

Ce mouvement du cœur, cause de toute la circulation sanguine, provient de ce que le cœur est un muscle. C'est ce qu'Hippocrate affirmait déjà dans son traité *De corde*; tous les anatomistes pensent d'ailleurs qu'il est composé de fibres verticales, horizontales et transversales, ce qu'ils admettent tous depuis Galien. Le cœur est donc un muscle et par sa structure et par sa fonction qui est de se contracter, et, en se contractant, de mouvoir. Il meut, en se contractant,

---

1 *De motu cordis,* V, p. 48—51.
2 *De motu cordis,* VIII, p. 80—85.

le sang qu'il contient. Ce mouvement de contraction est d'ailleurs le seul mouvement que l'on rencontre chez un animal. Chaque fois qu'il y a dilatation et contraction on peut admettre que la contraction seule a été active. La conception commune d'un cœur qui se dilaterait et, en se dilatant, attirerait à soi quelque chose, sang ou esprits, est donc une conception inexacte. Dans la pulsation c'est la contraction seule qui est active et non la dilatation[1]. Si maintenant nous rencontrons sous la plume de Harvey, ainsi qu'il n'est pas rare, la vieille expression de *vis pulsifica* pour caractériser le mouvement du cœur, nous ne pourrons pas nous laisser tromper sur la signification vraie qu'il lui donne[2]. Cette faculté pulsifique ne désigne évidemment que la contractilité des muscles, mais elle a pu troubler Descartes si susceptible et prompt à s'inquiéter en présence de telles expressions.

III

DESCARTES DÉFENSEUR DE HARVEY

C'est en 1632 que Descartes lut le *De motu cordis* de Harvey, au moment où il écrivait le *Traité de l'homme*, c'est-à-dire la partie

---

1 « Quin etiam contra vulgarem opinionem, quia neque cor neque aliud quidquam seipsum extendere sic potest, ut in seipsum attrahere sua diastole quicquam possit (nisi ut spongia vi prius compressa, dum reddit ad constitutionem suam) sed omnem motum localem in animalibus primum fieri et principium sumpsisse constat a contractione alicujus particulae... ». XVII, p. 160—161. « Omnes anatomici cum Galeno annotarunt, cordis corpus fibrarum ductu, videlicet recto, transverso et obliquo fabrefactum esse. At in corde elixo, aliter se habere deprehenditur fibrarum structura: omnes enim fibrae in parietibus et septo circulares sunt, quales in sphinctere; illae vero quae sunt in lacertulis secundum longitudinem exporrectis, obliquae. Sic fit, dum omnes fibrae simul contractae sunt, ut contingat et conum ad basim a lacertulis adductum esse, et parietes in orbe circumclusas et cor undique contractum esse et ventriculos coarctari; proinde, cum ipsius actio sit contractio, functionem ejus esse sanguinem in arterias protudere existimandum est ». *Ibid.*, p. 165—166.

2 V. Prooemium, p. 10, *facultatem pulsificam*, à propos, il est vrai, de Galien; mais aussi: « sed quo clarius, quod in dubio est, appareat, pulsificam vim non per arteriarum tunicas a corde manare. Exercit. II, p. 218 « interceptio facultatis pulsificae », p. 219. Et surtout, dans le résumé qu'il donne lui-même de sa doctrine: «unde auricula dilatata, sua facultate pulsifica se contrahens, propellit eum confestim in dextrum cordis ventriculum... ». *Ibid.*, p. 264.

du *Monde* qui devait expliquer les principales fonctions de l'homme, et seulement après avoir rédigé lui-même la partie de son ouvrage qui devait traiter de cette question. Sa situation exacte à l'égard de Harvey est, à ce moment, la suivante. Mersenne lui a déjà parlé « autrefois » du livre de Harvey. Etant donné l'emploi de cet adverbe en 1632, on est invité à croire que Mersenne lui signala l'ouvrage à une date assez rapprochée de son apparition. En second lieu Mersenne n'a pas seulement signalé à Descartes le titre de l'ouvrage, mais il lui a encore signalé la grande découverte de la circulation du sang dont il contient l'exposé. L'hypothèse serait déjà assez vraisemblable par elle-même, mais elle devient une certitude si l'on rapproche les deux faits suivants. Dans le texte du *Monde,* rédigé en 1632, avant d'avoir lu Harvey, Descartes affirme la circulation du sang; dans tous les textes ultérieurs où il parle de Harvey, Descartes lui attribue l'honneur de la découverte. Descartes a donc admis la circulation du sang et s'est rangé aux côtés de Harvey avant même d'avoir lu son livre, et sans doute en raison d'observations personnelles qui lui semblaient confirmer de manière décisive ses conclusions. En troisième lieu Descartes signale à Mersenne, dès sa première lecture du livre de Harvey, qu'il n'est pas d'accord avec lui sur tous les points, et par cette simple réserve s'amorce une controverse dont l'étendue ne se laisse pas encore prévoir, mais qui laissera dans l'incertitude plusieurs anatomistes et médecins du XVII[e] siècle, également impressionnés par les raisons et l'autorité de Descartes et de Harvey[1]. Puisque ce n'est pas sur la question de la circulation du sang que le philosophe se sépare du médecin, ce ne peut être que sur la question du mouvement même du cœur.

---

[1] Voici le texte rédigé par Descartes avant sa lecture du *De motu cordis:* « Au reste, il n'y a que fort peu de parties du sang qui se puissent unir à chaque fois aux membres solides en la façon que je viens d'expliquer; mais la plupart retournent dans les veines par les extrémités des artères, qui se trouvent en plusieurs endroits jointes à celles des veines. Et des veines il en passe peut-être aussi quelques parties en la nourriture de quelques membres; mais la plupart retournent dans le cœur, puis de là vont derechef dans les artères, en sorte que le mouvement du sang dans le corps n'est qu'une circulation perpétuelle ». (*Le Monde, Traité de l'homme,* XI, 127, lignes 3—13.) Et il écrivait aussitôt après: « J'ai vu le livre *De motu cordis* dont vous m'aviez autrefois parlé, et me suis trouvé un peu différent de son opinion, quoique je ne l'aie vu qu'après avoir achevé d'écrire de cette matière ». (A Mersenne, nov. ou déc. 1632, I, 263, 8—12.)

Et nous verrons, en effet, que telle sera toujours l'attitude de Descartes à l'égard de Harvey. Il s'engagera à fond pour défendre la circulation du sang et son inventeur; il soutiendra avec obstination une théorie du mouvement du cœur contraire à celle de Harvey. Considérons-le d'abord dans la première de ces attitudes.

C'est en 1637, dans le *Discours de la méthode,* que Descartes prit ouvertement position en faveur de la circulation du sang, en fondant la nécessité de cette doctrine sur la raison même que nous avons vu invoquer par Harvey : « Mais si on demande comment le sang des veines ne s'épuise point en coulant ainsi continuellement dans le cœur, et comment les artères n'en sont point trop remplies puisque tout celui qui passe par le cœur s'y va rendre, je n'ai pas besoin d'y répondre autre chose que ce qui a déjà été écrit par un médecin d'Angleterre (Hervaeus, *De motu cordis*), auquel il faut donner la louange d'avoir rompu la glace en cet endroit, et d'être le premier qui a enseigné qu'il y a plusieurs petits passages aux extrémités des artères, par où le sang qu'elles reçoivent du cœur entre dans les petites branches des veines d'où il va se rendre derechef vers le cœur, en sorte que son cours n'est autre chose qu'une circulation perpétuelle »[1]. Les démonstrations les plus frappantes qu'il emprunte à Harvey sont « l'expérience ordinaire des chirurgiens, qui ayant lié le bras médiocrement fort, au-dessus de l'endroit où ils ouvrent la veine, font que le sang en sort plus abondamment que s'ils ne l'avaient point lié »; puis l'existence des valvules qui ne permettent au sang veineux de se mouvoir que des extrémités vers le cœur; enfin l'expérience qui montre que tout le sang d'un animal sort de son corps en peu de temps si on coupe une artère liée tout près du cœur entre le cœur et le lien[2].

---

1 *Discours de la Méth.* V, part. VI, 50, 19—51, 1.

2 Descartes, *ibid.*, p. 51. Harvey, *De motu cordis,* « Hinc apparet qua de causa in phlebotomia, quando sanguinem longius prosilire et majori impetu exire volumus, supra sectionem ligamus, non infra; quod si per venas inde effluueret tanta copia a partibus superioribus, ligatura illa non modo non adjuvaret, sed impediret; etenim inferius ligandum verisimilius esset, quo sanguis inhibitus uberius exiret, si ex partibus superioribus eo per venas descendens emanaret. Sed quia aliunde per arterias impellitur in venas inferiores in quibus regressus per ligaturam praepeditur, ideo venae turgent, et distentae ipsum majori impetu per orificium elidere et longius ejicere possunt; soluta vero ligatura, viaque regressus aperta, ecce sanguis non

Descartes ne variera jamais sur ce point. Dès le début il a pris parti pour Harvey et jusqu'à la fin il ne cessera de lui rendre entièrement la justice qui lui est due, aussi bien en public que dans sa correspondance avec des particuliers. Il est entièrement d'accord avec Harvey en ce qui concerne la circulation du sang et il le considère comme le premier inventeur de cette découverte capitale: « ipsumque ut praestantissimi illius inventi, quo nullum majus et utilius in medicina esse puto »[1]. Au marquis de Newcastle il ne manque pas de rappeler à propos de la circulation que c'est un médecin anglais, Herwaeus, qui l'a « très heureusement découverte »[2]. Ailleurs encore il célèbre le triomphe de Harvey à qui revient l'honneur d'avoir le premier découvert la circulation, par quoi il a bien mérité de la médecine. Descartes s'enquiert des autres traités que semblait promettre Harvey, parce que de tels opuscules sont plus dignes de voir le jour qu'un grand nombre de ces gros livres qui ne font que salir inutilement du papier[3].

Dans la *Description du corps humain,* qui date de 1648, Descartes revient une fois de plus sur les démonstrations qu'il avait déjà rapportées dans le *Discours de la méthode*: « Or, ce mouvement circulaire du sang a été premièrement observé par un médecin anglais, nommé *Herwaeus,* auquel on ne saurait donner trop de louanges, pour une invention si utile. Et bien que les extrémités des veines et des artères soient si déliées, qu'on ne puisse voir à l'œil

---

amplius, nisi guttatim decidit; et quod omnes norunt, si vel vinculum solveris in administranda phlebotomia, vel infra ligaveris, vel stricta nimis ligatura membrum constrinxeris, tum tanquam ablato impetu non exit: quia scilicet via ingressus et influxus sanguinis per arterias intercepta est stricta illa ligatura: aut regressus liberior datur, per venas ligatura soluta ». *De motu cordis,* XI, p. 113—114. Sur la fonction des valvules veineuses, découvertes par Fabricius ab Aquapendente, voir ch. XIII p. 119—131. Ceux qui les ont découvertes n'en ont pas compris l'usage. Pour la troisième preuve, Cf. IX, p. 91 et suiv.

1 A Beverwick, 5 juillet 1643, IV, p. 4, 7—11.

2 Avril 1645, IV, 189, 16—19.

3 « ...sed quantum ad circulationem sanguinis, ipsique honor debetur quod fuerit primus inventor, in quo Medicina ei multum debet. Is promittebat alios quosdam tractatus, sed nescio an quippiam postea ediderit; talia enim opuscula magis digna sunt quae lucem aspiciant, quam magnus numerus crassorum voluminum, quibus charta inutiliter commaculatur. » A Boswell (?) 1646 (?), IV, 700, 3—10. Cf. également *Passions de l'âme,* I part., art. 7, t. XI, 332, 1—18.

les ouvertures par où le sang passe des artères dans les veines, on le voit néanmoins en quelques endroits... Et il y a des raisons si évidentes, pour prouver que le sang passe ainsi des artères dans les veines, qu'elles ne laissent aucun sujet d'en douter »[1]. De ces raisons Descartes rapporte d'abord l'expérience de l'artériotomie effectuée tout près du cœur, ensuite celle de la phlébotomie et de la ligature du bras au cours de cette opération, et il conclut: « Ce qui fait voir manifestement que le cours ordinaire du sang est d'être porté vers les mains et les autres extrémités du corps par les artères, et de retourner de là par les veines vers le cœur. Et cela a déjà été si clairement prouvé par *Herwaeus,* qu'il ne peut plus être mis en doute que par ceux qui sont si attachés à leurs préjugés, ou si accoutumés à mettre tout en dispute qu'ils ne savent pas distinguer les raisons vraies et certaines d'avec celles qui sont fausses et probables »[2].

Descartes ne s'est d'ailleurs pas contenté d'émettre dans l'abstrait des jugements favorables sur la découverte par Harvey de la circulation du sang; il s'est effectivement engagé dans la lutte et a combattu en sa faveur. C'était déjà beaucoup faire pour la bonne cause que de l'appuyer d'une autorité qui, depuis le *Discours de la méthode,* allait chaque jour grandissant. Mais Descartes fit plus encore. Il avait été considéré par tous comme définitivement engagé dans la querelle, et ses amis le plaignaient parfois, en présence des réfutations de Harvey que l'on faisait paraître, de s'être mis inutilement des ennemis sur les bras[3]. Plempius, le « médecin de

---

1 Descartes, *La Description du corps humain,* art. 17, t. XI, 239, 12—28. En ce qui concerne la section de l'aorte tout près du cœur, *loc. cit.,* 239, 29—240, 11. Pour la phlébotomie, 240, 12—23.

2 *Ibid.,* XI, 240, 24—241, 2.

3 « Vous me mandez qu'un médecin italien a écrit contre Herveus *De motu cordis,* et que cela vous fait être marris de ce que je me suis engagé à écrire de cette matière... » à Mersenne, 9 février 1639, II, 500, 21—501, 24. Il s'agit d'une réfutation de Harvey, d'ailleurs assez médiocre, qui venait de paraître. Le plan de l'ouvrage consiste à découper le texte de Harvey en fragments qui sont reliés par d'amples réfutations scolastiques. L'argumentation, parsemée d'exclamations indignées ou comiquement scandalisées, ne fait guère que maintenir les anciens points de vue, et demeure, le plus souvent, purement verbale. Voir G. Harveii... *De motu cordis et sanguinis in animalibus, anatomica exercitatio, cum refutationibus Aemylii Parisani, Romani philosophi ac medici Veneti, et Jacobi Primirosii, in Londinensi collegio doctoris medici,* Leyde, Jean Maire, 1639.

Louvain », tenait de son côté Descartes pour responsable non seulement de sa propre théorie du mouvement du cœur, mais encore de celle de la circulation, et il lui adressait, dès 1638, trois objections sur ce point.

Si le sang circule, le sang artériel et le sang veineux doivent être absolument semblables, et même identiques, puisque c'est le même sang qui parcourt tout le corps. Or, cela est contraire aux résultats de l'autopsie. Le sang artériel est plus rouge et plus éclatant ; le sang veineux est plus noirâtre et plus sombre.

En second lieu, lorsque la matière fébrile se trouve dans des petites veines éloignées du cœur, de manière à ne causer qu'une fièvre intermittente, il devrait se produire plusieurs accès par jour, à savoir chaque fois que ce sang et la matière fébrile qu'il véhicule repassent par le corps. Il y aurait donc, d'après le calcul de Descartes lui-même, cent à deux cents accès par jour.

Troisièmement, si l'on a lié la plupart des veines qui se dirigent vers la jambe, chez un animal vivant, tout en laissant libres les artères, cette jambe devra bientôt se gonfler en peu de temps d'une manière considérable, puisque le sang artériel ne cesse d'affluer continuellement dans le veines. Or, c'est le contraire qui se produit. Si on laisse les veines longtemps liées, le membre diminue par défaut de nourriture. Il semble donc que l'expérience décide contre la circulation du sang plutôt qu'en sa faveur.

En ce qui concerne la première objection, Descartes pouvait maintenir la circulation du sang tout en refusant de se solidariser avec Harvey. Elle portait moins, en effet, sur la circulation elle-même que sur l'explication que Harvey en apportait. Descartes lui-même avait indiqué dans le *Discours,* et c'est un point sur lequel nous reviendrons, que du point de vue de Harvey on ne comprend pas la différence entre le sang artériel et le sang veineux. Le sang ne subit, en effet, aucune transformation dans le cœur et il en sort tel qu'il y est entré. Du point de vue de Descartes, au contraire, il s'y enfle subitement et entre en ébullition, ce qui suffit, apparemment, à expliquer la différence du sang artériel et du sang veineux. L'objection ne porte donc pas contre la circulation du sang telle que la conçoit Descartes, mais contre la circulation telle que la conçoit Harvey [1].

Quant à l'objection tirée des fièvres intermittentes, elle repose

---

1 A Plempius, 15 février 1638, I, 531, 15—532, 5.

sur une fausse conception de l'origine des fièvres. Fernel a démontré dans sa Pathologie[1], contre les nombreux tenants de cette opinion sans fondement, que la matière fébrile ne réside pas dans les veines. Sans tenir compte des arguments personnels qu'il pourrait apporter, ni expliquer son opinion sur les fièvres, ce qui l'entraînerait trop loin, Descartes se contente de rappeler une démonstration de Fernel qui est, à elle seule, suffisante. Si la matière des fièvres intermittentes provenait des veines, ou bien il n'y aurait jamais de double fièvre tierce, ou bien au contraire toute fièvre tierce très violente serait double, et il en serait de même pour la fièvre quartaine[2].

Reste l'expérience qui consiste à lier la plupart des veines de la jambe en laissant les artères libres. Ici il faut distinguer. Pendant que les veines sont ainsi liées il n'est pas douteux qu'elles n'enflent quel-

---

1 Cf. Fernelius, *op. cit.*, Lib. IV, ch. IX: « Intermittentium febrium continentem proximamque causam non esse in habitu corporis. »

2 Voici la démonstration de Fernel à laquelle Descartes fait ici une allusion peu intelligible à elle seule. D'après la doctrine à réfuter, la matière de la fièvre est un sang corrompu qui passe d'un organe dans les grandes veines, des grandes aux petites et des petites dans le corps entier. Lorsqu'elle entre en contact avec les organes supérieurs qui sont très sensibles, ils se raidissent et frissonnent; le sang mêlé à l'humeur corrompue s'échauffe, se corrompt à son tour, se dissipe en sueur, ce qui met fin à l'accès jusqu'au retour du suivant. Or: « Quartana continua omnium est febrium rarissima, quandoquidem (ut etiam Avicennas animadvertit) melancholia admodum raro peccet in vasis majoribus, rariusque multo putrescat; quartana autem intermittens admodum frequens ac saepe popularis. Jam si admodum raro melancholia vitiosa est in venis, quomodo ex his potest tam copiosa suffici, aut tam crebro in corporis habitum pelli, quae tot gignendis intermittentibus quartanis sit satis? At nunc obsecro opinio haec rationem reddat compositarum febrium, et cur in tertiana duplici, bilis (quae ejus una censetur antecedens materia in venis majoribus) portio quaedam quotidie in omnem corporis habitum propellitur. Si copia id efficit, tertiana omnis vehemens, ut quae ab exsuperante bile fit, in tertianam duplicem, omnisque quartana ferocior in duplicem triplicemque quartanam facesset. His quasi laqueis ita sese irretiunt opinionis hujus interpretes, ut se nunquam extricare possint ». *De febribus* p. 484—485. Une fièvre simple provient de la corruption d'une seule humeur; une fièvre composée se décompose en plusieurs fièvres simples dont chacune est produite par une humeur différente. Les fièvres intermittentes étant quotidiennes, tierces ou quartaines, on voit les combinaisons qui peuvent se produire. La fièvre double tierce (très fréquente) se compose d'accès quotidiens produits par deux fièvres, l'une produisant les accès des jours pairs, l'autre celle des jours impairs. XV, p. 497—499.

que peu, et que si l'on ouvre quelqu'une d'entre elles au-dessous de la ligature, tout ou presque tout le sang du corps s'écoulera par l'ouverture. C'est ce que constatent chaque jour les chirurgiens. Et cela ne rend pas la circulation du sang simplement probable, cela la démontre évidemment. Mais si les veines demeurent longtemps liées, il est en effet fort possible que le membre s'atrophie, parce que le sang qui stagne dans les veines devient rapidement épais et impropre à nourrir le corps. Il ne s'introduira donc pas continuellement du sang artériel nouveau dans les veines parce que toutes les ouvertures et les conduits, tant des artères que des veines, obstruées par ce sang épais, ne lui livrent plus de passage. Peut-être même les veines pourront-elles dégonfler quelque peu si le sang qu'elles contiennent s'en échappe par une transpiration insensible. Mais tout cela ne prouve rien contre la circulation du sang [1].

Il est remarquable que, pour une fois, la discussion entre Descartes et Plempius aboutit, au moins sur ce point précis, à un résultat positif. Plempius se déclara satisfait et prêt à se ranger parmi les partisans de Harvey : « Caetera quae dicis pro circulatione sanguinis, satis bene se habent, neque ea sententia valde displicet » [2]. Descartes n'insista pas, et Plempius, qui avait commencé par combattre la circulation dans ses discours et dans ses écrits, abjura publiquement son erreur, ce qui le fit donner en exemple à tous les adversaires de Harvey comme un modèle de bonne foi et de soumission à la vérité [3]. Baillet n'a donc pas tort lorsqu'il affirme que « l'opinion de M. Descartes sur la circulation du sang... avait merveilleusement contribué

---

1 A Plempius, 15 février 1638, I, 531, 15—534, 5.

2 Mars, 1638, II, 54, 28—29.

3 Plempius, *De fundamentis medicinae*, lib. II, chap. VII: « Primum mihi inventum hoc non placuit, quod et voce et scripto publice testatus sum, sed dum postea ei refutando et explodendo vehementius incumbo, refutor et ipse et explodor: adeo sunt rationes ejus non persuadentes, sed cogentes (c'est la formule même de Descartes à Plempius: non... probabiliter persuadet, sed evidenter demonstrat, *loc. cit.*). Diligenter omnes examinavi et in vivis aliquot canibus eum in finem a me dissectis, verissimum comperi. » Plempius est cité comme exemple de converti par Zacharias Sylvius, de Rotterdam, dans sa préface à l'édition du *De motu cordis* de 1661. Il est vrai que Plempius rapporte sa conversion à Waleus, non à Descartes, mais nous venons de voir que Descartes y avait contribué. Sur Jean de Wale, partisan de Harvey et sa *Disputatio medica quam pro circulatione sanguinis Harveiana proposuit Waleus...* (1640), v. A. T., t. III, p. 70, note.

à rétablir sur ce sujet la réputation de Guillaume Harvée, qui s'était trouvée mal traitée par les satires et le décri de divers médecins des Pays-Bas, la plupart ignorants ou entêtés des anciennes maximes de leurs facultés. C'est ce qui fit que le public reçut assez mal ce que deux médecins, nommés Parisanus et Primerosius, firent imprimer à Leyde chez le Maire, vers le mois de septembre de cette année, touchant la circulation du sang, contre le sentiment de Harvée »[1]. Au reste nous avons mieux encore sur ce point, puisque nous avons le témoignage reconnaissant de Harvey lui-même : « Ingenio pollens, acutissimus vir, *Renatus Cartesius,* cui ob mentionem mei nominis honorificam plurimum debeo... »[2]. La situation de Descartes est donc parfaitement définie. Il a immédiatement compris la valeur immense de la découverte de Harvey ; il a tout fait pour qu'elle fût connue et pour que tout le mérite en revînt à son véritable auteur.

IV

DESCARTES CONTRE PLEMPIUS ET HARVEY

Il nous faut envisager maintenant l'autre aspect de la question. Autant Descartes s'est montré partisan résolu de la circulation du sang, autant il a tenu à marquer le désaccord qui le séparait de Harvey touchant l'explication du mouvement du cœur. Nous l'avons vu indiquer à Mersenne dès 1632 qu'ayant lu le *De motu cordis* après avoir écrit lui-même sa théorie du mouvement du cœur, il s'était trouvé « un peu différent de son opinion »[3]. La situation est donc ici tout autre qu'en ce qui concerne le problème de la circulation du sang. Sur ce dernier point Descartes dépendait entièrement de Harvey, aussi bien quant à la thèse elle-même que quant aux démonstrations qu'il en donnait. Et il est remarquable, en effet, que sa rédaction du *Monde,* antérieure à sa lecture du *De motu cordis,* affirme la circulation sans la démontrer. Pour le mouvement du cœur, au contraire, Descartes apporte une théorie qui lui appartient en propre, qu'il a élaborée grâce aux données des anatomistes de son temps et grâce à sa méthode, contre la doctrine scolastique qui lui

---

1 Baillet, *La vie de M. Descartes,* t. II, p. 36.
2 Exercitatio II, p. 280.
3 I, 263, 9—11.

avait été enseignée. L'histoire de l'explication du mouvement du cœur par Descartes embrasse donc les deux périodes suivantes : invention de la théorie nouvelle, qui se passe tout entière entre Descartes et la médecine antérieure ; lecture du *De motu cordis* et constatation de son désaccord avec Harvey.

L'affirmation de son désaccord avec Harvey n'a d'ailleurs pas été moins nette ni moins constante que son approbation de la circulation du sang. Il marquait dès le *Discours de la méthode* que la vraie cause du mouvement du sang était celle que lui-même avait décrite[1]. Dans la *Description du corps humain* Descartes notait qu'Hervaeus n'avait pas « si bien réussi en ce qui concerne le mouvement du cœur » qu'en ce qui concerne la circulation[2]. Parfois même il semblait s'impatienter, dans sa correspondance, de voir qu'on le prenait pour un simple défenseur de Harvey, sans tenir compte du point si important sur lequel il s'en séparait : « car, bien que ceux qui ne regardent que l'écorce jugent que j'ai écrit le même qu'Hervaeus, à cause de la circulation du sang qui leur donne seule dans la vue, j'explique toutefois tout ce qui appartient au mouvement du cœur d'une façon entièrement contraire à la sienne »[3]. Il faut donc examiner en quoi consiste exactement cette invention dont Descartes était si fier et comment il a pu se croire justifié à la défendre obstinément contre Harvey.

L'explication cartésienne du mouvement du cœur ne fait pas intervenir d'autres principes que la chaleur du cœur et la conformation des organes et vaisseaux dans lesquels passe le sang : *omnem motum sanguinis ex solo cordis calore ac vasorum conformatione deduxi*[4]. En ce qui concerne la conformation des organes nous ne nous heurtons à aucune difficulté. Descartes a beaucoup et passionnément anatomisé ; il n'a jamais prétendu avoir inventé quoi que ce

---

1 Ve part., VI, 52, 3—5.

2 XI, p. 241, 3—4.

3 A Mersenne, 9 février 1639, II, 501, 1—6. Voir également: « circa motum cordis omnino ab eo dissentio ». IV, 4, 10—11. « Equidem de motu cordis nihil dicit, quod in aliis jam non extaret, neque illi per omnia assentior. » IV, 700, 1—3.

4 IV, 4, 5—6; les trois exposés essentiels du mouvement du cœur sont ceux du *Discours de la méthode,* VI, 47—55; de la *Description du corps humain,* XVII—XVIII, t. XI, p. 239—245, et le résumé de sa doctrine dans la lettre déjà citée à Beverwick, IV, 3—6.

soit dans l'anatomie du cœur ou des systèmes artériels et veineux. Son anatomie est celle de son temps, ou du moins celle des meilleurs anatomistes de son temps. Comme Harvey, et avant de l'avoir lu, il sait que le sang ne peut pas filtrer d'un ventricule dans l'autre, que l'artère veineuse est une veine et que la veine artérieuse est une artère, il connaît la disposition des valvules du cœur et leur usage. Ce qu'il supposera de nouveau c'est que le corps humain est une sorte de machine; ce qu'il apportera de nouveau, c'est une explication du fonctionnement de la machine ; quant à la structure des pièces qui la composent, les nerfs, les muscles, les veines, les artères, le cœur, Descartes nous engage simplement à nous les « faire montrer par quelque savant anatomiste »[1], et il déclare ouvertement n'avoir supposé « aucune chose de l'Anatomie qui soit nouvelle, ni qui soit aucunement en controverse entre ceux qui en écrivent ». C'est d'ailleurs ce qu'il nous sera aisé de vérifier en suivant ses controverses avec ses divers adversaires et notamment en éclaircissant son dissentiment avec Harvey.

Resterait donc, comme point de départ de sa théorie personnelle du mouvement du cœur, la conception particulière qu'il se faisait de la chaleur cardiaque; et nous allons constater, en effet, que toutes ses erreurs viennent de là. Descartes considère le cœur comme une sorte de foyer qui serait le siège d'une chaleur très intense ; c'est elle qui échauffe le sang au moment de son passage et qui, par là même, entretient la chaleur dans le corps tout entier. Pour donner vie au corps humain, Dieu n'a pas eu à lui adjoindre une âme végétative ou sensitive, mais simplement à exciter dans les parois du cœur cette chaleur qui est à l'origine de toutes les fonctions du corps humain. Quant à sa nature exacte, il est trop évident qu'elle se ramène, en dernière analyse, à n'être qu'un certain genre de mouvement. Néanmoins Descartes se plaît à la désigner par des expressions imagées ; il la considère comme « un de ces feux sans lumière » qui ne sont point « d'autre nature que celui qui échauffe le foin, lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux, lorsqu'on les laisse cuver sur la rape ». Ailleurs encore il considère cette « espèce de feu, qui est sans lumière » comme « semblable à celui qui s'excite dans l'eau forte, lorsqu'on met dedans

---

1 *Tr. de l'homme,* chap. XVIII, XI, 120, 25—121, 3; *Discours,* Ve part., t. VI, 47, 1—27; Cf. à Mersenne, 14 juin 1637, I, 378, 20—25.

assez grande quantité de poudre d'acier, et à celui de toutes les fermentations »[1]. Le lieu où réside cette chaleur est « la chair du cœur » elle-même, qui se trouve constituer ainsi comme un récipient dont les parois sont toujours brûlantes et prêtes à volatiliser les liquides qui pourraient y tomber.

Cette conception qui peut nous sembler aujourd'hui singulière s'explique aisément si l'on se souvient que Descartes a élaboré son explication du mouvement du cœur sans avoir lu Harvey et sous l'influence des conceptions de l'Ecole qu'il combattait. Une fois de plus, Descartes s'efforce d'expliquer rationnellement un fait qui n'existe pas. Le cœur bat ; voilà le fait incontestable. L'Ecole l'explique par une faculté pulsifique : Descartes veut d'abord et surtout expliquer ce phénomène mécaniquement: aussi conçoit-il le cœur comme une sorte de moteur à explosions; et il ne se doute pas que cette explication mécanique elle-même lui est suggérée par une conception scolastique, celle du cœur considéré comme le foyer d'où la chaleur rayonne et se transmet dans le corps tout entier. A l'origine immédiate de cette doctrine cartésienne il faut donc situer un pseudo-fait scolastique. Descartes, plus confiant en ses maîtres qu'il ne l'imaginait, croit comme eux que le cœur est un organe dans lequel « il y a plus de chaleur qu'en tout le reste du corps »[2]. Nous avons pu voir, en exposant la doctrine de l'Ecole, pourquoi le cœur est éminemment chaud : *calidissimum est*[3]. C'est qu'il doit être comme un sorte de foyer pour pouvoir distiller le sang en esprits vitaux et réchauffer le corps par leur moyen[4]. Descartes croit même avec les Coïmbrois que le ventricule gauche est plus chaud que le droit et

---

1 XI, 123, 12—13; VI, 46, 7—12; IV, 189, 11—16.

2 *Description du corps humain,* XVIII, t. XI, 244, 25—26.

3 Conimb., *De vita et morte,* cap. IV, p. 85.

4 Fernel, voir plus haut, et Conimb., « Ad calorem vero servandum reficiendumque oportuit, ut Aristoteles 3 de Partibus animalium, cap. VII, et Galenus in libro de Formatione foetus aiunt, locum in animali esse aliquem veluti focum, qui naturae fomites et primordia ignis nativi contineret foveretque, et eumdem tutum esse veluti arcem corporis totius. Hic autem locus cor est; habet enim cor insitum a natura calorem, cujus opera quamdam sanguinis portionem sibi a jecore transmissam exactius decoquit, et in vitales spiritus attenuat, quorum vehiculo in omnes partes corporis quasi subsidio calorem mittit, quo membra omnia servantur ac foventur vitaeque munia exercent ». *De vita et morte,* V, p. 86—87.

que la forme même et la structure de l'organe le prouvent parce que la cavité gauche « est beaucoup plus grande et plus ronde, et que la chair qui l'environne est plus épaisse »[1]. Or, cette idée scolastique d'un cœur extrêmement chaud qui entretient par l'intermédiaire du sang ou des esprits la température du corps tout entier, c'est l'idée même que Descartes va soutenir contre Harvey et contre les objections de tous.

Une fois admis, en effet, que le cœur est un organe chaud et que sa structure est telle que les anatomistes nous la décrivent, son mouvement s'explique mécaniquement de la manière suivante. Le feu sans lumière contenu dans les parois du cœur en rend la chair « si chaude et ardente » que dès qu'il y entre du sang ce liquide s'enfle, se dilate et bout immédiatement. Il arrive alors exactement ce qui arrive lorsqu'on verse goutte à goutte du sang, ou du lait dans un vase très chaud. « Et le feu qui est dans le cœur de la machine que je vous décris, n'y sert à autre chose qu'à dilater, échauffer, et subtiliser ainsi le sang, qui tombe continuellement goutte à goutte par un tuyau de la veine cave, dans la concavité de son côté droit, d'où il s'exhale dans le poumon ; et de la veine du poumon, que les anatomistes ont appelée l'artère veineuse, dans son autre concavité, d'où il se distribue par tout le corps »[2]. Le sang expulsé du ventricule droit sous forme de vapeurs passe dans le poumon dont la chair rare et molle est perpétuellement réfrigérée par l'air de la respiration. Là les vapeurs qui ont traversé la veine artérieuse « s'épaississent et convertissent en sang derechef ; puis de là tombent goutte à goutte dans la concavité gauche du cœur, où si elles entraient sans être ainsi derechef épaissies, elles ne seraient pas suffisantes pour servir de nourriture au feu qui y est »[3]. C'est en ce sens que

---

1 *Description du corps humain,* XIV, t. XI, 237, 21—28; Conimb., *loc. cit.,* « sinister ventriculus est officina spirituum vitalium, siquidem multo... calidior in illo sanguis deprehenditur, unde et illum natura, ut vitae magis necessarium, duplici membrana contexit ». Ceci afin de prouver, comme Descartes, « sinistrum ventriculum multo esse praestantiorem dextro ».

2 XI, 123, 9—28.

3 *Ibid.,* 124, 3—7. Cette notion d'un *pabulum* nécessaire à l'entretien du feu contenu dans le cœur et fourni par l'humide est d'origine scolastique: « quod plane argumentum est humorem insitum, non minus atque calorem ad naturae opera conferre... Huc pertinet quod humidum tanquam fomentum et pabulum est caloris, calor autem illius beneficio sustinetur ». Fernel, *De*

la respiration qui n'a pas d'autre fonction que de réfrigérer et de condenser ces vapeurs de sang. est indispensable au mouvement du cœur.

Malgré les survivances anciennes que l'on peut y découvrir aujourd'hui, l'explication de Descartes présentait aux yeux des partisans de l'ancienne médecine un caractère de nouveauté trop évident pour qu'elle ne fût pas immédiatement combattue. Liber Froidmont et son élève Plempius lui envoyèrent les leurs aussitôt après avoir lu le *Discours,* et ce même Plempius qui capitula si volontiers sur le terrain de la circulation du sang, ne devait jamais se rendre sur celui du mouvement du cœur [1]. Froidmont, argumentant du point de vue de l'Ecole, constatait la substitution d'une simple fermentation à l'âme sensitive et aux formes substantielles et il objectait d'abord que des opérations aussi nobles que la sensation ne peuvent provenir d'une cause aussi grossière que la fermentation; ensuite, que si l'on supprime ainsi les âmes végétatives et sensitives de l'animal, on ouvre la voie aux athées qui attribueront les opérations de l'âme rationnelle à une cause du même genre et nous donneront une âme matérielle à la place de l'âme spirituelle que nous avons. Quant à la brusque raréfaction des gouttes de sang, il la trouvait vraiment un peu rapide et inexplicable, à moins que la chaleur du cœur ne fût égale à celle d'une vraie fournaise (nisi aestus cordis aequet fornacis ardorem). Descartes répondit avec beaucoup d'adresse que dans sa philosophie les bêtes sentent tout autrement que nous; elles voient comme nous voyons lorsque nous ne savons pas que nous voyons ; elles voient sans penser ; elles sont donc toujours dans la situation où nous nous trouvons lorsque, les images des objets extérieurs se peignant sur notre rétine, nos membres accomplissent divers mouvements comme si nous étions des automates et sans que nous nous en apercevions. Or, personne n'a jamais considéré une activité de ce genre comme trop noble pour être causée par la chaleur. Quant à frayer la route aux athées, Descartes s'en défend en vrai théologien. Il cite contre son adversaire le Lévitique et le Deutéro-

---

spir. et inn. calido., lib. IV, p. 161. Est également scolastique la notion cartésienne de la fonction réfrigérante du poumon. Voir plus haut p.p. 193—194.

[1] *Plempius à Descartes,* 15 sept. 1637, I, 400, 3—6, et la note sur Plempius, p. 401. *Froidmond à Plempius,* 13 sept. 1637: I, 402—403.

nome aux lieux où il est dit que les animaux n'ont pas d'autre âme que le sang. Au nom de ces textes on devrait impitoyablement condamner ceux qui attribuent aux animaux des formes substantielles et quoi que ce soit de plus que le sang, la chaleur et des esprits Reste enfin la difficulté d'une brusque dilatation du sang ; mais les dilatations, lentes au début, brusques à la fin, de liquides en ébullition ne sont pas rares, et ces dilatations ne requièrent pas nécessairement une chaleur intense, puisqu'il y a des liquides qui se gonflent aussitôt qu'on les a tiédis.

Les objections de Plempius étaient d'ordre plus exclusivement anatomique et médical ; elles étaient aussi beaucoup plus fortes et plus dangereuses, et Descartes lui-même ne put s'empêcher d'éprouver pour leur auteur quelque considération.

En premier lieu Plempius objectait à Descartes, de la manière la plus inattendue pour le lecteur moderne, mais comme on peut s'y attendre lorsqu'on a lu quelques médecins du Moyen Age ou de la Renaissance, que sa doctrine du mouvement du cœur n'est pas nouvelle, mais ancienne, et à savoir aristotélicienne. Proprement, Descartes a embrassé le parti d'Aristote contre Galien. Sa théorie du mouvement du cœur, c'est de l'Aristote perfectionné. Aristote enseignait, en effet, que l'ébullition du sang est la cause vraie des battements du cœur[2]. Descartes semble d'ailleurs avoir été quelque peu déconcerté par ce rapprochement. Il avait certainement connu la théorie d'Aristote contre laquelle les scolastiques s'élevaient tou-

---

1 A Plempius, 3 oct. 1637, I, 413—416. Voir aussi, p. 416, la profonde argumentation de Descartes sur les difficultés de la théorie scolastique et qui nous montre ce qu'eût été une critique directe de la scolastique par Descartes.

2 «Pulsatio cordis fervori similis est; fit enim fervor, cum humor caloris opera conflatur; nam humor propterea se attollit, quod in molem adsurgat ampliorem. In ipso autem corde tumefactio humoris, qui semper e cibo accedit, ultimam cordis tunicam elevantis, pulsum facit: atque hoc semper sine ulla intermissione fit, nam semper humor, ex quo natura sanguinis oritur, continue influit. Pulsatio igitur est humoris concalescentis inflatio» Aristote, *De respiratione,* XV, (A. T., XI, 245), cité par Plempius, qui ajoute: « Haec Aristoteles, quae a te ingeniosius et pulchrius explicantur. Galenus noster contra a facultate aliqua cor moveri docuit, et omnes hactenus id docemus medici, a quibus quod adhuc stem haec faciunt ratiunculae ». Janvier 1638, I, 497, 5—10.

jours au nom de Galien, mais il l'avait probablement oubliée [1]. Toujours est-il que Descartes insista immédiatement sur les différences qui distinguaient son opinion de celle d'Aristote. D'abord une différence imaginaire : Aristote parlerait d'une humeur qui tire son origine des aliments, alors que Descartes parle du sang. Mais il est trop clair que l'humeur dont parle Aristote n'est, elle non plus, rien d'autre que le sang. La seconde différence, plus réelle, mais que Plempius avait implicitement reconnue, consistait en ce qu'Aristote affirmait le gonflement du cœur sans indiquer le mécanisme des ventricules, veines, artères et valvules qui le causait. Aristote avait donc dit vrai sans savoir pourquoi ; c'est-à-dire que, du point de vue cartésien, sa théorie ne valait pas mieux que si elle eût été fausse. Si deux hommes arrivent au même point, l'un en suivant la bonne voie, l'autre en se trompant de chemin, on ne peut vraiment pas dire que l'un ait suivi les traces de l'autre [2]. Malgré cette protestation de principe Descartes qui, dans ses rédactions ultérieures, tint le plus grand compte des objections ou observations de Plempius, réserva une place honorable à l'idée d'Aristote à côté de la sienne : « c'est pourquoi j'admire extrêmement que, bien qu'on ait su, de tout temps, qu'il y a plus de chaleur dans le cœur que dans le reste du corps, et que le sang peut être raréfié par la chaleur, il ne se soit toutefois ci-devant trouvé personne qui ait remarqué que c'est cette seule raréfaction du sang qui est cause du mouvement du cœur. Car encore qu'il semble qu'Aristote y ait pensé, lorsqu'il a dit au chapitre xx du livre de la respiration : que ce mouvement est semblable à l'action d'une liqueur que la chaleur fait bouillir ; et aussi que ce qui fait le pouls, c'est que le suc des viandes qu'on a mangées, entrant continuellement dans le cœur, soulève sa dernière peau : toutefois à cause qu'il ne fait en ce lieu là aucune mention du sang ni de la fabrique du cœur, on voit que ce n'est que par hasard qu'il a rencontré à dire quelque chose d'approchant de la vérité, et qu'il n'en a point eu de connaissance certaine. Aussi son opinion n'a-t-elle été suivie en cela de personne, nonobstant qu'il ait eu le bonheur d'être suivi de plusieurs, en beau-

---

[1] Voir plus haut le texte des *Conimb.*, l'allusion qu'il fait à la doctrine d'Aristote et la réfutation qu'il en donne.

[2] A Plempius, 15 février 1638, I, 522, 5—28.

coup d'autres moins vraisemblables »[1]. Ces explications n'empêchèrent d'ailleurs pas Plempius de compter Descartes, avec Aristote et même Harvey, parmi les adversaires de la faculté pulsifique et les partisans de l'ébullition du sang. L'erreur était grave en ce qui concerne Harvey, qui devait rétablir la vérité à sa manière en comptant à son tour Descartes parmi les sectateurs d'Aristote et critiquant la doctrine même que Plempius lui avait inexactement attribuée[2].

Le rapprochement qu'avait fait Plempius n'était qu'un prélude à ses objections proprement dites. La première, et qui n'était pas la moins forte, opposait à la thèse de Descartes que le cœur continue de battre pendant quelque temps alors même qu'on l'a retiré du corps. Bien mieux, si on le coupe en morceaux, chacune des particules bat pendant quelque temps, alors qu'il n'y entre ou n'en sort évidemment pas de sang. C'est donc que l'ébullition du sang n'est pas la cause du mouvement du cœur. Descartes allégua en réponse que le phénomène ne lui avait pas échappé, mais qu'il s'expliquait par la présence de gouttelettes de sang tombées sur les parties que l'on voyait battre. Il suffit qu'un tout petit peu de sang tombe d'une partie moins chaude sur une plus chaude pour qu'il s'y produise une pulsation. D'ailleurs deux causes facilitent la production du phénomène. Plus la quantité de liquide que l'on considère est petite, plus elle bout et se raréfie facilement. En second lieu plus un membre accomplit de fois un mouvement, plus il l'accomplit aisément; on conçoit donc que le cœur qui, depuis le premier moment de sa formation, n'a pas cessé de battre, continue de le faire pour peu qu'il reçoive la moindre impulsion. Enfin Descartes n'est pas éloigné d'admettre la présence, dans les retraits du cœur, d'une sorte de ferment liquide capable de gonfler le sang auquel il se mélange[3]. Lui-même éprouve donc le besoin de faire appel à autre chose que la chaleur du cœur pour expliquer l'effervescence du sang; et il se console en

---

1 *Description du corps humain,* XVIII, t. XI, 244, 24—245, 13.

2 Cf. Plempius, cité par A. T., I, 535, au bas: « Motus cordis fit a facultate pulsifica, non a fervore sanguinis, contra Aristotelem, Cartesium, Harveum ». En ce qui concerne Harvey, *Exercitationes anatomicae duae De circulatione sanguinis ad J. Riolanum, J. Filium., Exerc. II,* p. 282. « Neque mihi arridet causa efficiens pulsus quam posuit (secundum Arist.) eamdem fore tam systoles quam diastoles, nempe effervescentiam sanguinis, tanquam ebullitione factam ».

3 I, 523, 16—20.

pensant que l'objection de Plempius est beaucoup plus forte encore contre la doctrine de la faculté pulsifique, car l'âme raisonnable étant indivisible ne peut expliquer le mouvement de ces morceaux, et comme il est de foi de croire que l'âme sensitive ou végétative n'est pas une autre âme qui s'ajouterait à l'âme raisonnable, on ne voit pas bien comment l'âme pourrait faire battre les fragments d'un cœur ainsi divisé[1]. Sur ce dernier point, Descartes garda toujours l'avantage, mais il ne maintint sa position sur le premier qu'au prix d'argumentations trop ingénieuses dont Plempius eut quelque raison de ne pas se déclarer satisfait.

Une deuxième objection du médecin scolastique était empruntée à une expérience de Galien. Si l'on introduit un tuyau dans une artère et si on lie l'artère sur le tuyau, elle ne battra plus au-dessous de la ligature. La pulsation ne vient donc pas du sang qui coule dans l'artère, mais de quelque chose qui se transmet dans la tunique même de l'artère. Descartes répondit qu'il n'avait jamais fait l'expérience, qu'elle n'était d'ailleurs pas facile à faire, mais qu'heureusement il était tout à fait inutile de la faire; parce que, si l'on admet la cause assignée par lui à la pulsation artérielle, les lois de sa mécanique, c'est-à-dire de la physique, enseignent que tout doit se passer comme Plempius affirme que les choses se passent en effet. Si le tuyau flotte librement dans l'artère, tout se passe évidemment comme si l'on n'avait rien introduit dans l'artère; si on lie au contraire l'artère sur le tuyau, le sang pressé dans ce tuyau perd de sa force au moment où il débouche à nouveau du tuyau dans l'artère, parce que tout liquide perd de sa force en passant d'un canal plus étroit dans un canal plus large, et il exercera ses dernières forces dans le sens de la longueur plutôt que dans celui de la largeur.

---

1 I, 497, 20—23; 522, 29—523, 28. Plempius répondra que les parties supérieures du cœur sur lesquelles il ne saurait tomber de sang continuent aussi de battre. Cf. I, 534, note. Et il ajoutera que si l'objection est encore plus forte contre la faculté pulsifique, cela prouve simplement que peut-être les deux théories sont fausses, non que celle de Descartes est vraie. Il s'efforce d'ailleurs de sauver la théorie courante en remarquant que si l'âme ne réside pas dans les fragments en question, l'instrument de l'âme, l'esprit, y réside, et que cela suffit à expliquer le phénomène; Plempius à Descartes, mars 1638, II, 52, 8—53, 16. Voir la réponse très compliquée de Descartes à Plempius, 23 mars 1638, II, 63, 1—21, à la première question, et sa réponse, évidemment plus aisée, à la deuxième, 64, 22—65, 14.

L'artère sera donc encore pleine de sang au-dessous de la ligature, mais le sang qui la remplira n'aura plus assez de force pour en frapper les parois et y déterminer des pulsations [1]. Cette conception s'oppose évidemment à celle de Galien qui veut que les artères ne se dilatent pas comme des outres, parce qu'elles se remplissent, mais qu'elles se remplissent comme des soufflets parce qu'elles se dilatent. Mais Descartes vient de recommencer une expérience, indiquée déjà par Harvey, et qui démontre le contraire; si l'on sectionne l'aorte on voit le sang en jaillir au moment où elle se dilate, alors que, d'après Galien, elle devrait aspirer de l'air pendant la diastole et n'émettre du sang que pendant les systoles [2].

La troisième objection de Plempius portait sur la durée de la diastole. Si la dilatation du cœur provenait de la raréfaction du sang, la diastole durerait beaucoup plus longtemps qu'elle ne dure en effet. La quantité de sang qui s'introduit dans le cœur est assez grande pour qu'elle ne puisse se raréfier aussi promptement et subitement qu'il le faudrait si cela se produisait en une diastole. Il faut du temps pour que tout ce sang se convertisse en vapeur, d'autant plus que le cœur est chaud, mais, qu'après tout, il l'est moins que du feu, et que les poissons dont la chaleur est faible et qui sont plutôt froids, ont un pouls aussi rapide que le nôtre. Descartes affirma que c'était là, au contraire, un cas très explicable de *rarefactio in momento* et que cela se prouvait justement par le fait que la diastole a lieu *in momento* [3]. Quant aux poissons il est vrai qu'on n'y sent point une chaleur considérable, mais c'est la chaleur relative du cœur comparée à celle du corps entier qui importe; or, le cœur des poissons est beaucoup plus chaud que tous leurs autres organes;

---

1 I, 497, 24—498, 14. I, 523, 29—527, 7.

2 *Ibid.*, I, 526, 12—527, 7. Voir les réponses de Plempius, I, 535, note. II, 53, 30—54, 14 et la réplique de Descartes, II, 65, 21—66, 5.

3 Voici cette curieuse réponse de Descartes: « Fit denique rarefactio in momento, juxta philosophiae meae fundamenta, quoties liquoris particulae, vel omnes, vel certe plurimae hinc inde per ejus molem dispersae, simul tempore mutationem aliquam acquirunt, ratione cujus locum notabiliter ampliorem desiderunt. Ultimum autem hunc modum enim esse, quo sanguis rarefit in corde, res ipsa indicat; ejus enim diastole fit in momento ». Il retombe automatiquement dans son explication et la justifie par elle-même: « Ad hoc enim tota cordis fabrica, ejus calor, atque ipsa sanguinis natura ita conspirant, ut ullam rem sensibus usurpemus, quae certior esse mihi videatur ». 15 février 1638, I, 529, 15—24.

on s'explique donc la rapidité de leurs pulsations. Reste à savoir si le sang est un liquide capable de bouillir et de se dilater instantanément. Cela n'est pas douteux, et la chimie fournit un grand nombre d'exemples analogues; on peut le constater encore directement en voyant comment le sang se dilate dès qu'on l'échauffe. Mais surtout il faut savoir que la dilatation du sang s'explique par une cause un peu plus compliquée que la simple chaleur du cœur. Chaque fois que le sang raréfié est expulsé dans les artères, il en reste un peu dans les replis intimes des ventricules où il contracte un nouveau degré de chaleur et une nature analogue à celle des ferments. Aussitôt que le cœur, se dégonflant, reçoit de la veine cave et de l'artère veineuse un sang nouveau, le reste de l'ancien s'y mêle et le fait gonfler jusqu'à ce qu'il s'écoule dans les artères en laissant à son tour dans le cœur un peu de ferment. C'est ainsi que sans une chaleur très intense, et dont le degré peut varier d'ailleurs selon la nature du sang des divers animaux, le sang peut se raréfier et fermenter, comme fermente le vin sous l'action de la lie ou le pain sous celle du levain. Plempius, faut-il le dire, ne se trouva satisfait sur aucun de ces points. La chaleur de nos mains, bien supérieure à celle du cœur des poissons, ne suffit pas à dilater le sang; comment donc la chaleur de leur cœur y suffirait-elle? Et quant au « fermentum cordiale », à supposer même qu'il ne fut pas une pure et simple fiction, comment expliquerait-il la brusque raréfaction du sang? Les fermentations sont en général bien loin d'être aussi rapides[1].

Restait une dernière objection, d'ailleurs de beaucoup la moins forte. Si les artères sont gonflées par le sang que le cœur y envoie, la partie la plus proche du cœur doit battre seule, puisqu'elle est la première à recevoir le sang, et le reste ne doit battre qu'après, au moment où le sang lui parvient. Or, toutes les artères du corps entier battent simultanément; leur mouvement ne provient donc pas de l'afflux du sang qu'elles reçoivent. Descartes n'eut pas de peine à montrer que les artères étant toujours pleines de sang, il n'est pas besoin que le sang qui part du cœur se répande instantanément dans le corps entier, pour que toutes les artères battent ensemble; il suffit que le cœur chasse le sang qu'il contient dans la partie de l'artère qui lui est immédiatement contiguë pour que tout le sang contenu dans

---

1 I, 498, 15—26. I, 528, 1—531, 10. I, 535, note. II, 54, 13—20.

le reste de l'artère soit ébranlé: *quod fit absque mora, hoc est, ut Philosophi loquuntur, in instanti.* Plempius, cette fois encore, ne fut pas convaincu, et comme il avait imprimé dans son *De fundamentis medicinae* ses propres objections avec des extraits des réponses de Descartes, en ajoutant d'ailleurs que ces réponses ne valaient rien, Descartes le fit accuser par Régius d'avoir mutilé ses réponses. Plempius publia donc les deux lettres de Descartes dans la seconde édition de son ouvrage, et la controverse en demeura là[1].

En même temps qu'il se défendait contre Plempius et qu'il surveillait les évolutions de Régius engagé pour lui dans la lutte[2], Descartes se séparait de Harvey sur l'explication du mouvement du cœur. La rédaction du *Traité de l'homme* qui date d'une époque où Descartes n'avait pas encore lu le *De motu cordis* ne contient naturellement aucune objection à la théorie de Harvey; le *Discours de la méthode,* au contraire, après lui avoir rendu publiquement justice en ce qui concerne la circulation du sang, établissait, sans d'ailleurs engager aucune polémique directe, que la vraie cause du mouvement du sang n'était pas celle que Harvey lui avait assignée. Ce qui, selon Descartes, décidait en faveur de sa propre thèse, c'était d'abord l'évidence mathématique de l'explication qu'il apportait, mais aussi l'aisance avec laquelle elle rendait compte de phénomènes inexplicables dans la thèse de Harvey. Le plus important était la différence du sang artériel et du sang veineux. « La différence qu'on remarque entre celui qui sort des veines et celui qui sort des artères, ne peut procéder que de ce qu'étant raréfié et comme distillé en passant par le cœur, il est plus subtil et plus vif et plus chaud incontinent après en être sorti, c'est-à-dire étant dans les artères, qu'il n'est un peu devant que d'y entrer, c'est-à-dire étant dans les veines »[3]

---

1 Sur la dernière objection, Cf. I, 498, 27—499, 3. I, 524, 16—525, 15. I, 534, note. II, 53, 17—29. II, 65, 15—66, 5. Voir les textes de Plempius, I, p. 536. Descartes se plaignit longtemps de son mauvais procédé. Cf. à Beverwick, IV, 6, 6—16.

2 Voir surtout *Descartes à Régius,* novembre 1641, p. 440—442. Nous laissons de côté toute l'affaire Régius qui, malgré son extrême intérêt historique, n'ajoute rien à ce que nous savons de la pensée de Descartes sur la circulation du sang et le mouvement du cœur. Consulter d'ailleurs sur Régius le travail récent de A. de Vrijer: *H. Regius, Een «cartesiaansch» hoogleeraar aan de Utrechtsche hoogeschol,* 1917.

3 *Disc.,* Ve p., t. VI, 52, 3—12.

A bien prendre les choses, si ce n'est pas le cœur qui modifie le sang par distillation, on est obligé de recourir à des expédients scolastiques pour rendre raison du phénomène. Ou bien ce sont des « facultés » qui changent les qualités du sang pendant qu'il est dans le cœur, ou bien sa transformation s'explique par « la chaleur que tout le monde reconnaît être dans le cœur plus grande qu'en toutes les autres parties du corps » [1]. Entre cette explication mécanique et ces qualités occultes, on ne saurait hésiter un seul instant.

Si l'on va au fond des choses, l'origine de l'erreur de Harvey, telle que Descartes la supposera dans la *Description du corps humain,* réside en ce qu'il a décrit inexactement le mouvement même du cœur. Harvey « a imaginé, contre l'opinion commune des autres médecins, et contre le jugement ordinaire de la vue, que lorsque le cœur s'allonge, ses concavités s'élargissent, et qu'au contraire lorsqu'il s'accourcit, elles deviennent plus étroites »[2]. Descartes, au contraire, d'accord en cela avec la médecine traditionnelle, prétend démontrer qu'au moment où le cœur se raccourcit, ses ventricules deviennent plus larges. Deux conceptions très différentes de la systole et de la diastole sont donc ici en présence. Pour Harvey le cœur se redresse au moment de la systole, sa pointe vient alors frapper la poitrine et la pulsation se fait sentir à l'extérieur; en même temps le cœur se contracte de toutes parts, mais surtout latéralement; il apparaît donc moins grand, et ramassé sur lui-même. « Les raisons qui l'ont porté à cette opinion sont qu'il a observé que le cœur, en se raccourcissant, devient plus dur[3] et même, qu'aux grenouilles et autres animaux qui ont peu de sang, il devient plus blanc ou moins rouge que lorsqu'il s'allonge [4] et que si on y fait une incision qui pénètre jusqu'à ses concavités, c'est aux moments qu'il est ainsi raccourci que le sang sort par l'incision, et non pas aux moments

---

1 *Description du corps humain,* XVIII, t. XI, 243, 22—244, 10.

2 XI, 241, 3—10.

3 Descartes, XI, 241, 11—13; Harvey, « Comprehensum manu cor eo quo movetur tempore, duriusculum fieri: a tentione autem illa durities est, quemadmodum si quis lacertos in cubitu manu comprehendens, dum movet digitos, illos tendi et magis renitentes fieri percipiet », II, p. 28.

4 « Notandum insuper in piscibus et frigidioribus sanguineis animalibus, ut serpentibus, ranis, etc., illo tempore quo movetur cor, albidioris coloris esse; cum quiescit a motu, coloris sanguinei saturum cerni. » Harvey, *ibid.*

qu'il est allongé[1]. D'où il a cru fort bien conclure que, puisque le cœur devient dur, il se resserre; et puisqu'il devient moins rouge en quelques animaux, cela témoigne que le sang en sort; et puisqu'on voit sortir ce sang par l'incision, il faut croire que cela vient de ce que l'espace qui le contient est rendu plus étroit» [2]. Descartes propose même une expérience supplémentaire que Harvey aurait pu invoquer en faveur de sa thèse. C'est que si l'on coupe la pointe du cœur d'un chien vivant et que, par l'incision, on mette le doigt dans l'un de ses ventricules, on sentira manifestement le doigt pressé par le sang chaque fois que le cœur s'accourcira et qu'il cessera d'être pressé toutes les fois que le cœur s'allongera [3]. Selon la description de Harvey tous les phénomènes suivants sont donc simultanés : tension du cœur, érection de sa pointe, pouls senti à l'extérieur par percussion de la pointe sur la poitrine, épaississement des parois du cœur, expulsion violente du sang contenu dans le cœur par la constriction des ventricules.

En présence de cette conception nouvelle se dresse la conception anciennne qui lui est toute contraire. Au moment où le cœur frappe la poitrine et où le pouls se fait sentir à l'extérieur, on imagine que les ventricules du cœur se dilatent et se remplissent de sang, alors que c'est précisément l'inverse qui est vrai et que le cœur se vide en se contractant. Le mouvement propre du cœur que nous ont décrit les scolastiques, Fernel et Descartes, sous le nom de diastole, est en réalité la systole. Alors donc que les scolastiques voient le cœur se dilater pour aspirer du sang et des esprits, que Descartes le voit se dilater sous l'action d'un sang distillé par la chaleur du cœur, Harvey voit ses parois se contracter, se durcir et s'épaissir pour chasser le sang et se vider. La prétendue diastole de Fernel et de Descartes et des Coïmbrois, qu'on l'explique par la contraction des fibres verticales du cœur, par la raréfaction du sang ou l'aspiration des esprits, se ramène pour Harvey au gonflement d'un muscle qui se contracte. Il est donc manifeste que les deux descriptions du mouvement du

---

1 « Verum nemo amplius dubitare poterit, cum usque in ventriculi cavitatem inflicto vulnere, singulis motibus sive pulsationibus cordis, in ipsa tentione, prosilire cum impetu foras contentum sanguinem viderit », Harvey, p. 29.

2 Descartes, XI, 241, 11—24.

3 Descartes, XI, 241, 25—242, 31.

cœur sont exactement inverses l'une de l'autre ; il est en diastole et se remplit, selon les doctrines anciennes que suit Descartes, au moment précis où, selon Harvey, il est en systole et se vide[1].

L'attitude adoptée par Descartes en présence de la description de Harvey est extrêmement intéressante. Il n'a jamais nié qu'elle ne fût cohérente et susceptible de rendre compte des phénomènes ; au contraire il y voit un de ces cas où deux explications différentes rendent compte d'un même phénomène d'une manière également satisfaisante. Tout peut se passer conformément à l'explication fournie par Descartes, mais tout peut se passer aussi conformément à l'explication fournie par Harvey. « Et toutefois cela ne prouve autre chose sinon que les expériences même nous donnent souvent occasion de nous tromper lorsque nous n'examinons pas assez toutes les causes qu'elles peuvent avoir. Car encore que, si le cœur se resserrait en dedans, ainsi qu'Hervaeus imagine, cela pourrait faire qu'il deviendrait plus dur, et moins rouge dans les animaux qui ont peu de sang, et que le sang qui serait dans ses concavités en sortirait par l'incision qu'on y aurait faite, et enfin que le doigt mis en cette incision y serait pressé, cela n'empêche pas que tous ces mêmes effets ne puissent aussi procéder d'une autre cause, à savoir de la dilatation du sang que j'ai décrite. » Il faut donc recourir à des expériences d'un autre genre pour déterminer quelle est la vraie cause

---

1 « Hinc contrarium, vulgariter receptae opinioni apparet, secundum quam eo tempore quo cor pectus ferit, et pulsus foris sentitur, una cor distendi secundum ventriculos, et repleri sanguine putatur: quanquam contra rem se habere intelliges, videlicet cor, dum contrahitur, inaniri. Nam qui motus vulgo cordis Diastole existimatur, revera Systole est. Et similiter motus proprius cordis Diastole non est, sed Systole; neque in Diastole vigoratur cor, sed in Systole; tum enim tenditur, movetur, vigoratur. Neque omnino admittendum (tametsi divini Vesalii adducto exemplo confirmatum de vimineo circulo scilicet ex multis juncis pyramidatim junctis) cor in Systole secundum fibras rectas tantum moveri, sic et dum apex ad basin appropinquat, latera in orbem distendi, cavitates dilatari, ventriculos cucurbitulae formam acquirere, et sanguinem introsumere (c'est la thèse empruntée à Vesale par Fernel, comme nous l'avons vu). Nam secundum omnes quas habet fibras, cor eodem tempore tenditur, constringitur, incrassatur et dilatatur, potius secundum parietes et substantiam quam ventriculos... Sicut omnes musculorum fibrae, dum contrahuntur et in longitudine abbreviantur, ita secundum latera distenduntur eodem modo quo musculorum ventres incrassantur ». Harvey, p. 31.

du mouvement du sang, à ces expériences dont parlait le *Discours de la méthode* et qui sont telles « que leur événement ne soit pas le même si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer, que si c'est en l'autre » ou, comme le dit maintenant Descartes, à des expériences « qui ne puissent convenir à l'une et à l'autre cause »[1].

La transformation subie par le sang dans le cœur, inexplicable du point de vue de Harvey, très explicable du point de vue cartésien, était déjà une des expériences[2]. Mais Descartes en propose deux autres qui lui semblent également propres à décider de la question. La première est que si le cœur devient dur parce que ses fibres se contractent, cela doit diminuer sa grosseur ; si au contraire le cœur devient dur parce que le sang le dilate, le cœur doit augmenter plutôt que diminuer. « Or, on voit par expérience qu'il ne perd rien de sa grosseur, mais qu'il l'augmente plutôt », ce qui a fait juger aux autres médecins, et à Descartes lui-même, qu'il s'enfle à ce moment. Une autre expérience montre également que « lorsque le cœur s'accourcit, et se durcit, ses concavités ne deviennent point pour cela plus étroites, mais au contraire plus larges ». C'est que si l'on coupe la pointe du cœur d'un jeune lapin encore vivant, car le phénomène est moins apparent chez un chien ou tout animal plus vigoureux, on voit à l'œil que ses ventricules s'élargissent au moment où le cœur se durcit et qu'ils expulsent alors du sang. Et même lorsqu'ils n'en jettent plus que quelques gouttes, parce que l'animal est presque complètement vide de sang, les ventricules conservent leur même largeur. Ce qui empêche que les ventricules ne se dilatent davantage sous la pression du sang raréfié, ce sont les fibres « tendues ainsi que des cordes d'un côté à l'autre de leurs concavités » et qui les retiennent[3]. Ainsi dans l'explication de Descartes le cœur doit grossir et ses ventricules s'élargir lorsqu'il chasse le sang dans les artères, et c'est ce qui arrive en effet ; dans l'hypothèse de Harvey il doit diminuer au contraire et ses ventricules se contracter, et c'est le contraire de ce que nous constatons. L'expérience prouve donc l'explication de Descartes et infirme l'explication de Harvey.

---

1 *Discours,* VI, t. VI, p. 65, 3—8, et XI, 242, 17—20.
2 *Description du corps humain,* XI, 243, 22—25.
3 Descartes, XI, 242, 17—243, 21.

V

HARVEY CONTRE DESCARTES

De tous les contradicteurs qui s'étaient déchaînés contre lui, le seul que Guillaume Harvey ait jugé digne d'une réponse fut l'anatomiste Jean Riolan dont la réputation était vraiment universelle à cette époque, et qui avait écrit contre la circulation du sang[1], en attendant qu'il se prononçât contre les découvertes de Pecquet. C'était un homme mordant et combatif, et le traité qu'il avait écrit sur la circulation du sang était une déclaration de guerre en règle, non seulement à Harvey, mais encore à tous ceux qui avaient pris parti en sa faveur. Riolan lui-même ne repousse cependant pas complètement l'idée nouvelle, mais il prétend la mettre au point et lui donner une forme juste. La circulation de Harvey et de ses sectateurs, au premier rang desquels se trouve Jean de Wale, transformerait toute la médecine de Galien. Or, Riolan tient à Galien. Il lui faut donc une circulation, mais qui laisse intacte la médecine galénique, et il pense la trouver dans une circulation réduite, qui n'intéresse que la moitié du sang, cette moitié du sang elle-même ne circulant d'ailleurs que deux ou trois fois par jour [2]. Aussi après avoir réfuté la théorie de la circulation générale, prend-il successivement à partie les sectateurs de Harvey pour leur démontrer leur erreur, d'abord Walleus, puis Conrigius, et ensuite Cartesius précédant immédiatement le converti Plempius. Riolan juge la théorie de Descartes sans aménité. Il la

---

[1] Nous citons d'après l'édition: *Opuscula anatomica nova quae nunc primum in lucem prodeunt. Instauratio magna physicae et medicinae per novam doctrinam de motu circulatorio sanguinis in corde. Accessere Notae in Joannis Wallaei duas epistolae de circulatione sanguinis.* Authore Joanne Riolano professorum regiorum decano. Londres. Flesher, 1649.

[2] « Deinde demonstro circulari, non totum sanguinem, sed ferme dimidium dumtaxat, alterum dimidium contineri in vena porta, et canalibus minoribus venae cavae et aortae qui nullo modo naturaliter circulatur. Is tantum circulatorius est, qui intra canales majores venae cavae et aortae, a jugulo ad extremos artus extensos includitur, in corde per septum medium a dextra cavitate in sinistram illabitur, sine transitione per pulmones. Idque fit bis terve intra diem naturalem, sanguinem tam venosum quam arteriosum in suo excursu omnibus partibus largiendo. Per hanc circulationem sanguinis Medicina Galeni non mutatur, ut accidit in altera Harvei. » Riolan, *Monitio ad lectorem.*

déclare nouvelle, inouïe, et complètement absurde. L'exposer, c'est la réfuter [1].

En répondant à Riolan : *quotquot sunt hujus saeculi Anatomicorum facile princeps et Coryphaeus,* Harvey profita de l'occasion qui s'offrait à lui de répondre aux objections que Descartes lui avait adressées et de critiquer à son tour la doctrine du philosophe. Lorsqu'on lit avec attention l'*Exercitatio anatomica altera ad J. Riolanum,* on relève au moins un passage où Descartes est visé sans être nommé en attendant qu'à la fin de l'œuvre Harvey s'adresse à lui directement.

L'une des erreurs que Harvey reproche le plus volontiers à ses adversaires, est de n'avoir pas compris que la systole et la diastole doivent être expliquées par deux causes différentes. La dilatation du cœur a une cause et sa contraction en a une autre. On peut, si l'on veut, attribuer la dilatation du sang et du cœur à une sorte de fermentation qui fait se gonfler peu à peu le sang et l'amène à se déverser dans le cœur, mais c'est à deux conditions expresses. La première est que l'on ne mêle à cette élévation du sang aucune considération de vapeurs, d'exhalaisons, d'esprits ou quoi que ce soit de ce genre. La seconde est que l'on considère cette chaleur comme naturelle et intérieure au sang, au lieu d'y voir l'effet de quelque agent extérieur. Le cœur n'est pas, comme certains le pensent, un brasier ou un foyer, semblable à une cuve chaude, qui communiquerait la chaleur au sang. C'est au contraire le sang qui communique la chaleur au cœur, ainsi d'ailleurs qu'à toutes les autres parties du corps, et le cœur n'est chaud qu'en raison du sang qu'il contient [2].

---

1 « Renatus Cartesius, Philosophus in Batavia non ignobilis, sanguinis circulationem necessariam esse judicat ad motum cordis... Nova est ac inaudita et prorsus absurda haec opinio de circulatione sanguinis... talem mecum agnoscent qui in rebus Anatomias mediocriter versati fuerint: ipsam patefacere refutare est,... etc. » Suit une brève réfutation où Riolan suppose que selon Descartes le sang se change en air. (c. IX, p. 44.) En réfutant la théorie de Régius, « vir non indoctus », Riolan ne semble pas s'apercevoir que c'est la théorie de Descartes qu'il rencontre de nouveau. Voir dans le même chapitre sa réfutation de Cornelius de Hogelande. « Verum ejus cogitationes de cordis diastole et systole mihi non placent, quia sunt obscure descriptae per Mechanicam illam Philosophiam novam Hollandicam. » (c. XII, p. 49).

2 « Neque cor (ut aliqui putant) tanquam anthrax, focus (instar lebetis calidi) caloris origo est et sanguinis, sed magis, sanguis calorem cordi (ut reliquis omnibus partibus) tribuit, quam reficit, utpote omnium in corpore calidissimus. » (Harvey, p. 276.)

Il faut donc concevoir le sang contenu dans les veines, et spécialement dans la veine cave, tout près de la base du cœur et près de l'oreillette droite, comme s'échauffant peu à peu par sa chaleur interne (sensim ab interno suo calore incalescens), se gonflant et se soulevant, comme font les ferments (et attenuatus turget et attollitur, fermentantium in modum) ; l'oreillette gonflée par ce sang se contracte en raison de sa faculté pulsifique (unde auricula dilatata sua facultate pulsifica se contrahens) et le chasse immédiatement dans le ventricule droit du cœur. Le ventricule une fois rempli se débarrasse du sang qu'il a reçu en l'envoyant par sa systole dans la veine artérieuse qu'il dilate. Le principe premier de l'opération est donc la chaleur propre au sang qui se déverse dans le cœur et non pas la chaleur du cœur qui dilaterait le sang[1].

Cependant René Descartes, cet esprit puissant et si pénétrant, auquel Harvey doit tant pour la mention élogieuse qu'il a faite de son nom dans le *Discours de la méthode,* et d'autres avec lui, voyant que le cœur d'un poisson extrait et placé sur une table, s'élargit et s'ouvre au moment où il se soulève, se redresse et se raidit, en conclut que ses ventricules augmentent alors de capacité. Or, c'est le contraire qui est la vérité. Lorsque le cœur est ramassé sur lui-même, toutes ses cavités sont rétrécies et il est certainement alors dans sa systole, non dans sa diastole. Il n'est certainement pas non plus dans sa diastole et sa période de distension lorsqu'il retombe sur lui-même et se relâche, et ses ventricules ne sont certainement pas plus larges à ce moment. Nous ne disons pas que le cœur d'un mort est en diastole parce qu'il s'est relâché de sa systole et, dépourvu de tout mouvement, retombe sur lui-même sans se gonfler. Le cœur se gonfle en effet et il est en diastole proprement dite lorsqu'il se remplit de sang grâce à la contraction des oreillettes, ainsi qu'il est aisé de le constater par vivisection.

Cet homme si pénétrant ne soupçonne donc pas quelle différence il y a entre le simple relâchement du cœur et des artères et leur véritable distention ou diastole. Il ne voit pas non plus que la cause de la dilatation du cœur n'est pas la même que celle de son relâchement ni de sa constriction, alors que tous les anatomistes savent que les mouvements d'adduction et d'extension sont causés dans chaque membre par des muscles antagonistes et que les effets ou

---

1 Harvey, p. 264—265.

mouvements contraires doivent avoir des causes différentes. Pour des mouvements contraires ou différents la nature a donc dû nécessairement fabriquer des organes actifs contraires et différents.

Enfin la cause efficiente assignée au pouls par Descartes et Aristote ne satisfait pas Harvey. Descartes estime que la même cause, à savoir l'effervescence du sang résultant d'une sorte d'ébullition, explique la systole et la diastole. Or, les mouvements du cœur sont des coups brusques et des battements rapides, et il n'y a rien qui puisse ainsi se gonfler et retomber presque en un clin d'œil par fermentation et ébullition. Ce qui retombe peu à peu ne saurait se gonfler que lentement. D'autant plus que dans les dissections on peut voir par autopsie que les ventricules du cœur sont dilatés et remplis par la constriction des oreillettes et que ces ventricules s'accroissent dans la mesure même où ils sont ainsi remplis. Ajoutons enfin que la dilatation du cœur est un mouvement violent qui ne peut résulter que d'une impulsion et non de quelque attraction. Pour toutes ces raisons, la conception cartésienne du mouvement du cœur doit donc être rejetée [1].

La dernière objection opposée par Harvey à Descartes est à la vérité assez surprenante et il est difficile de voir à quoi elle correspond. Les deux gouttes de sang qui doivent se dilater dans le cœur y tombent par leur propre poids et sans exiger une attraction quelconque; l'effort exercé par le sang en ébullition sur les parois du cœur ressemble beaucoup plus à une impulsion qu'à une dilatation. Il ne semble donc pas que le reproche de Harvey soit justifié. Mais tous les autres, au contraire, le sont, et il semble bien que les contemporains de Descartes s'en soient immédiatement aperçus [2]. Cette doctrine à laquelle il attachait une si grande importance, qu'il présentait comme le témoin de ce que sa philosophie pouvait nous apprendre en matière de médecine, et dont il disait que si elle était fausse tout le reste de sa philosophie l'était aussi [3], se trouvait vieillie

---

1 Harvey, *Exerc. anat.*, II, p. 280—282. Cf. appendice.

2 Voir surtout J. de Back, *Dissertatio de corde,* Éd. 3, Rotterdam, Arnold Leers, 1660; spécialement l'appendice: « Anne Harveius sentiat cordis ventriculos in systole dilatari, ut sanguinem recipiant, et in diastole constringi ut eumdem extrudant; tale e Cartesii suppositis sequi; cujusnam potior de systole et diastole sit sententia », p. 231—252. Cet appendice contient une excellente comparaison des deux doctrines.

3 A Mersenne, 9 février 1639, II, 501, 15—24.

et dépassée avant même d'avoir vu le jour. C'est que Descartes avait pris une fois de plus des conceptions scolastiques pour des faits et qu'il avait dépensé les forces de son génie à interpréter géométriquement et mécaniquement des données fausses.

Harvey conteste à Descartes que le cœur soit un organe doué d'une chaleur spécifique particulièrement intense, et c'est en effet l'erreur fondamentale commise par Descartes que d'avoir admis cette donnée imaginaire sur la foi de ses maîtres et des anciens médecins. Il admet encore sans discussion que le mouvement actif du cœur correspond à la diastole, que le choc produit par le cœur contre la poitrine au moment de la diastole est la cause du pouls cardiaque, que le sang subit dans le cœur une transformation par laquelle il se charge d'esprits ; toutes ces survivances anciennes qui persistent dans la doctrine nouvelle permettent de comprendre la nature si particulière des erreurs dans lesquelles Descartes s'est embarrassé. Si le cœur est chaud, si le sang s'y distille et si le cœur se dilate activement, la solution mécanique du problème proposée par Descartes s'impose à l'esprit. Mais si le cœur tient sa chaleur du sang, si le sang sort du cœur tel qu'il y est entré, si son mouvement est un mouvement de contraction, la solution proposée par Descartes n'a plus de sens[1].

L'échec de Descartes à constituer une physique valable, malgré la certitude intime qu'il avait de manier impeccablement une méthode infaillible, est donc susceptible non seulement de constatation, mais encore d'explication historique. Du point du vue de l'explication des phénomènes, Descartes était sans doute l'esprit le plus totalement affranchi de l'influence scolastique qui existât de son temps ; il est même possible que dans la suite et de nos jours même, peu d'esprits en aient été aussi complètement affranchis que le sien. Descartes la soupçonne et la voit réapparaître presque partout ; il croit la retrouver jusque chez Harvey lui-même auquel il impose, de sa propre autorité, deux facultés spécifiques, l'une pour expliquer le mouvement du cœur, l'autre pour expliquer la transformation subie par le sang dans cet organe[2].

Mais pendant que les mathématiques le libèrent de l'influence des anciens dans le domaine des idées, elles l'y exposent d'autre

---

1 Cf. De Back, pp. 185, 187, 189.

2 Descartes, XI, 243, 25 et 27.

part en l'incitant à déduire *a priori* dans le domaine des faits. Ni la nature, comme il finit par le reconnaître, ni son éducation scolastique, ni son génie mathématique ne l'avaient prédisposé à être un observateur ou un expérimentateur. L'anatomie seule, qu'il pratiqua et qu'il aima, aurait pu soumettre sa pensée à la discipline des faits ; mais il la pratiquera trop tard, et en philosophe, plutôt pour vérifier des déductions déjà formées que pour y chercher le point de départ de déductions nouvelles. Cette faiblesse ne fut que l'envers de son génie. C'est elle qui nous permet de comprendre comment une pensée si neuve, si puissante et si féconde ne réussit pas, même dans le domaine où elle avait conscience d'être la plus profondément novatrice, à se libérer complètement de l'influence du passé.

APPENDICE

Critique de la théorie cartésienne du mouvement du cœur par *W. Harvey.*

« Ingenio pollens, acutissimus vir, Renatus Cartesius (cui ob mentionem mei nominis honorificam plurimum debeo) et alii cum ipso, cum extractum cor piscium super planam tabulam expositum, pulsum aemulari, colligendo seipsum vident; quando erigitur, attollitur et vigoratur, ampliari, aperiri, ventriculosque suos exinde capaciores esse autumant; quod haud recte mecum observant.

Collectum enim cum est, tunc temporis, coarctari potius capacitates ejus omnes et in sua systole esse, non diastole certum est; ut neque est, quando tanquam enervatum collabitur et relaxatur, in sua diastole et distentione, neque ventriculi exinde ampliores sunt; sic in mortuo, non dicimus in diastole esse cor, quia a systole concidit relaxatum, collapsum, omni motu destitutum et requietum, non distentum: distenditur enim et in sua diastole proprie est, cum ex impulsione sanguinis per contractionem auricularum impletur, ut in vivorum anatome evidenter satis apparet.

Latet acutissimum virum, quantum differant relaxatio et relapsus cordis et arteriarum, a distentione vel diastole; et quod eadem causa distentionis, relaxationis et constrictionis non sit; sed potius contrariorum effectuum causas contrarias, diversorum motuum diversas, sicut adductionis et extensionis, in quovis membro, oppositos esse musculos antagonistas, sat omnes anatomici norunt; sic contrariis motibus, aut diversis, contraria et diversa activa organa, a natura necessario fabricata.

Neque mihi arridet causa efficiens pulsus quam posuit (secundum Aristotelem) eamdem fore tam systoles quam diastoles, nempe effervescentiam sanguinis, tanquam ebullitione factam. Sunt enim cordis motus subitanei ictus, celeresque percussiones; nihil vero ita quasi nictu oculi, fermentatione vel ebullitione assurgit et collabitur, sed lente sufflatur, quod affatim deprimitur. Praeterquam quod in dissectis, autopsia cernere liceat ventriculos cordis, ab auricularum constrictione, distendi et repleri, et prout magis vel minus replentur, augeri: distentionem etiam cordis, motum quemdam violentum esse, ab impulsione, non ab attractione aliqua factum. »

W. Harvey, *Exercit. anatom.* II, pp. 280—282.

MÉTÉORES CARTÉSIENS ET MÉTÉORES SCOLASTIQUES

Les Météores sont un ouvrage qui de très bonne heure a préoccupé la pensée de Descartes. Il en a conçu l'idée dès 1629, à l'occasion du phénomène des parhélies, dont Mersenne lui avait parlé, et dont un de ses amis lui avait donné la description deux mois plus tôt en lui en demandant l'explication. Comme Descartes « ne trouve jamais rien que par une longue traînée de diverses considérations » et qu'il doit se donner tout à une matière lorsqu'il veut en examiner quelque partie, il a interrompu l'ébauche des Méditations métaphysiques à laquelle il travaillait et a dû « examiner par ordre tous les Météores » avant d'avoir trouvé une explication satisfaisante du phénomène. Descartes y a réussi toutefois et, ajoute-t-il: « Je pense maintenant en pouvoir rendre quelque raison, et suis résolu d'en faire un petit traité qui contiendra la raison des couleurs de l'arc-en-ciel, lesquelles m'ont donné plus de peine que tout le reste, et généralement de tous les phénomènes sublunaires »[1].

A partir de ce moment Descartes n'a guère cessé de s'en préoccuper jusqu'au moment de la publication de son ouvrage. L'hiver 1629—1630 a été si chaud en Hollande, qu'on n'y a vu ni glace ni neige et Descartes se plaint de n'avoir pu y faire « aucune remarque » touchant ses Météores. On doit cependant ajouter qu'il a pu observer la neige sexangulaire: « Au reste, si M. Gassendi a quelques autres remarques touchant la neige, que ce que j'ai vu dans Kepler, et remarqué encore cet hiver, *de Nive sexangula et Grandine acuminata*, je serai bien aise de l'apprendre; car je veux expliquer les Météores le plus exatement que je pourrai »[2]. Il est donc curieux des observations des autres, et désireux d'en faire lui-même; tantôt il les

[1] A Mersenne, 8 oct. 1629, I, 22, 9—23, 12.
[2] A Mersenne, 4 mars 1630, I, 127, 6—19.

nomme « remarques », tantôt « observations », tantôt même « expériences », comme c'est le cas pour les deux couronnes qu'il aperçoit autour d'une chandelle en traversant de nuit le Zuyderzee pour aller de Frise à Amsterdam. C'est qu'ici, en effet, il constate que les couleurs ne se forment pas dans l'air mais dans les humeurs de son œil droit: « et mettant seulement le doigt entre mon œil et la flamme de la chandelle, elles disparaissaient entièrement. De quoi je pense pouvoir assez rendre raison; et cette expérience m'a tellement plu que je ne la veux pas oublier en mes Météores »[1].

C'est pendant l'impression même de la Dioptrique que Descartes conçut le dessein d'ajouter les Météores au Discours de la Méthode. Il s'était employé pendant les deux ou trois premiers mois de l'été 1635 à résoudre plusieurs difficultés qu'il n'avait encore jamais examinées et qu'il prenait plaisir à démêler. Mais il ne put se décider à mettre son traité au net, ni à écrire la préface qu'il voulait y joindre, à partir du moment où il n'espéra plus rien apprendre sur la question[2]. En 1636, au contraire, les Météores sont prêts pour l'impression et doivent accompagner, avec la Dioptrique et la Géométrie, le « projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection »[3].

L'ensemble de ces traités concourt à la même œuvre. Ils ont tous pour but de « préparer le chemin et fonder le gué » au traité de physique que Descartes publiera si le monde le désire, et si d'ailleurs il y trouve « son compte et ses sûretés ». Mais chaque traité se distingue des autres par un caractère particulier. Le premier enseigne une Méthode générale dont les trois traités suivants prouvent la valeur. De ces trois traités l'un a « un sujet mêlé de Philosophie et de Mathématique » (la Dioptrique), le second « un tout pur de Philosophie », et le troisième « un tout pur de Mathématiques (la Géométrie)[4]. Les Météores sont donc un sujet de Philosophie pure, c'est-à-dire que dans ce traité, et le point est d'importance en ce qui concerne notre étude, les mathématiques n'auront pas à intervenir.

Ce traité sans mathématiques, si nouveau par la méthode qu'il

---

1 A Golius, 19 mai 1635, I, 319, 19—320, 5.
2 A Huygens, 1er nov. 1635, I, 329, 28—330, 11.
3 A Mersenne, mars 1636, I, 339, 16—340, 10.
4 A ***, 27 avril 1637, I, 370, 2—15.

employait, ne l'était nullement quant à l'objet qu'il étudiait. Dans les pages substantielles que M. Ch. Adam a consacrées aux Météores [1], il insiste avec beaucoup de raison sur ce fait que Descartes recommence avec ce traité l'étude d'un sujet qui était traditionnel dans la philosophie scolastique. La seule lecture du sommaire des Météores d'Eustache de Saint-Paul — un chapitre assez court de sa *Summa philosophica* — et des matières que le Cours d'Abra de Raconis faisait rentrer sous cette rubrique, suffit à suggérer l'impression très nette que Descartes, en écrivant son ouvrage, voulait démontrer par un exemple concret la supériorité écrasante de la nouvelle philosophie sur l'ancienne [2]. C'est d'ailleurs pourquoi, lorsqu'on lui reprochera la faiblesse de ses explications, nous le verrons demander que l'on compare ses Météores à ceux de la scolastique et que l'on cherche de quel côté les principes sont les plus féconds [3]. « Si on compare ce que j'ai déduit de mes suppositions, touchant la vision, le sel, les vents, les nues, la neige, le tonnerre, l'arc-en-ciel, et autres choses semblables, avec ce que les autres ont tiré des leurs, touchant les mêmes matières, j'espère que cela suffira pour persuader à ceux qui ne sont point trop préoccupés, que les effets que j'explique n'ont point d'autres causes que celles dont je les déduis » [4]. D'ailleurs la simple publication de cet Essai devait nécessairement apparaître comme une sorte de défi lancé aux philosophes de l'Ecole. Il fallait désormais prendre parti pour ou contre la philosophie nouvelle. A moins de feindre d'ignorer l'ouvrage, on ne pouvait plus désormais enseigner dans les collèges les Météores d'Aristote sans avoir d'abord démontré la fausseté de ceux de Descartes ; il fallait le réfuter ou le suivre. C'est ce que Descartes écrivait au P. Noël en octobre 1637 : « Au reste, il n'y a personne qui me semble avoir plus d'intérêt à examiner ce livre que ceux de votre

---

1 *Descartes, Sa vie et ses œuvres*, t. XII, p. 197—208.

2 Voir ces sommaires dans C. Adam, pp. 204—205.

3 « Sed si velit enumerare problemata, quae in solo tractatu *de Meteoris* explicui, et conferre cum iis quae ab aliis de eadem materia... hactenus tradita fuere, confido ipsum non adeo magnam occasionem reperturum pinguiusculam et mechanicam philosophiam meam contemnendi », à Plempius, 3 oct. 1637, I, 430, 9—15.

4 A Regius, janvier 1642, III, 504, 28—505, 2 ; à Morin, 13 juillet 1638, II, 200, 13—21.

compagnie; car je vois déjà que tant de personnes se portent à croire ce qu'il contient que (particulièrement pour les Météores) je ne sais pas de quelle façon ils pourront dorénavant les enseigner comme ils font tous les ans en la plupart de vos collèges, s'ils ne réfutent ce que j'en ai écrit ou s'ils ne le suivent »[1]. Et c'est aussi parce qu'il comptait sur les Météores pour introduire sa philosophie dans les Collèges des Jésuites[2] qu'il pardonnera difficilement au P. Bourdin d'avoir publiquement attaqué les Météores. Le seul jugement précipité de ce Père a suffi pour détourner de lire les Météores tous les professeurs qui, chaque année, enseignent cette matière dans les collèges de la Compagnie de Jésus[3]. Il ne sera donc peut-être pas sans intérêt de comparer de près les Météores de Descartes avec l'un des traités scolastiques dont il s'était servi au cours de ses études à la Flèche et de chercher si la préoccupation de s'opposer à la philosophie de ses anciens maîtres n'a pas laissé dans son ouvrage des traces qu'il soit intéressant de relever. Nous prendrons comme base de comparaison l'un des rares manuels scolastiques dont nous soyons sûrs que Descartes l'ait connu, celui des Coïmbrois[4], le plus remarquable de tous d'ailleurs, par la richesse et la belle ordonnance de son contenu[5].

Si l'on compare les matières traitées dans les Météores scolastiques et dans les Météores de Descartes on ne peut pas ne pas constater une certaine correspondance entre les contenus respectifs des deux ouvrages.

---

1 Au P. Noël, octobre 1637, I, 455, 18—26.

2 V. sur ce point, E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, pp. 319—332.

3 « Jamque mihi videor ejus rei fecisse experimentum circa Tractatum quem edidi de Meteoris; cum enim partem Philosophiae contineat quae, nisi admodum fallor, accuratius et verius in ipso explicatur, quam in ullis scriptis aliorum, nullam puto esse causam cur Philosophi, qui Meteora singulis annis in unoquoque ex vestris Collegiis docent, illum praetermittant, quam quia forte de me R. P. (scil. Bourdin) judiciis credentes, nunquam legerunt. » VII, 573.

4 « je ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius... » à Mersenne, 30 sept. 1640, III, 185, 11—12. Il leur ajoute un peu plus loin l'abrégé du Feuillant (E. de Saint-Paul) dont il a d'ailleurs oublié le nom.

5 *Commentarii in libros Meteororum Aristotelis Stagyritae*, Conimbricae, 1598, in-4.

In lib. Meteororum. (Conimb.).	Les Météores. Les Principes. (Descartes.)
Tractatus I.	Météores. Discours 2.
Quaenam sit materia (scil. vapores et exhalationes), quae causa efficiens meteor. impressionum. De locis in quibus elementariae impressiones contingunt. Quaedam apparentia quae portenta dicuntur.	Des vapeurs et des exhalaisons.
Tractatus II.	Météores. Discours 7.
De meteoris ignitis particulatim. De tonitru. De fulgure. De fulmine. De fulminum effectis.	Des tempêtes, de la foudre et de tous les autres feux qui s'allument en l'air.
Tractatus III.	
De cometis.	« Et pour ce que j'ai tâché d'expliquer curieusement leur production et leur nature (scil. des comètes) et que je ne crois point qu'elles appartiennent aux Météores, non plus que les tremblements de terre et les minéraux que plusieurs écrivains y entassent... ». VI, 323, 18—22.
Tractatus IV.	
De spectris et imaginibus quae sub astris aliisve locis in sublimi apparent. De circulo lacteo, seu via lactea. De coloribus in aere apparentibus. De voragine, hiatu et area seu corona. De virgis et parheliis.	Sur la voie lactée, rien. Sur les couleurs que nous voyons dans l'air, Météores, Disc. 9, p. 345, 1—348, 6. De area seu corona. 348, 6, à la fin. De parheliis. v. *Discours dernier,* De l'apparition de plusieurs soleils.
Tractatus V.	Discours 8.
De iride seu arcu coelesti.	De l'arc-en-ciel.
Tractatus VI.	Discours 4.
De ventis.	Des vents.
Tractatus VII.	Discours 5.
De aqueis concretionibus.	Des nues.

De nubibus et pluvia. De pluviis extraordinariis et prodigiosis. De presagiis temporum. De nebula seu caligine. De nive. De grandine. De glacie. De rore et pruina.

De melle. Antiquorum saccharum non esse quidpiam e coelesti rore concretum ut quidam putant. De manna.

Discours 6.

De la neige, de la pluie et de la grêle.

Pour les pluies extraordinaires, Discours 7, p. 321, 16-21. Les présages des temps. Discours 6, p. 310, 23-311, 24. De rore et pruina. 309, 17-310, 14. De melle. 310, 14-22.

Tractatus VIII.

De mari. De maris ortu situque. Varii motus quibus mare cietur. Reciprocum maris aestum non ubique sui similem esse. Variae Philosophorum sententiae de effectrici causa aestus marini. Eorum sententia qui causam marini aestus in Lunae vim conferunt. Quamobrem mari datus a natura motus. De maris et terrae permutationibus. De diluviis.

Météores : rien.

Principes de philosophie, IVe partie, art. 49-56.

« ... J'en ai touché quelque chose dans mon Monde, où j'ai expliqué très particulièrement l'origine des fontaines, et le flux et le reflux de la mer ; ce qui est cause que je n'en ai rien du tout voulu mettre dans mes Météores ». II, 430, 15-24.

Tractatus IX.

De fontibus et fluminibus.

Météores : rien. Voir art. précédent.

Principes de philosophie. P. IV, art. 64-66.

Tractatus X.

De aquarum qualitatibus.

Discours 3.

Du sel.

De quarumdam aquarum excellente frigore et de aquis calidis. De aquarum sapore et odore. De salsedine. De salsedine maris variae philosophorum sententiae. Explicatio verae opinionis de maris salsedine. Quaenam aquae salubriores praestantioresque sint.

Principes, IV, art. 67-70.

Tractatus XI, XII, XIII.

De terraemotu. De ignis subterraneis. De metallis.

Météores: rien Cf. texte de Descartes cité en regard du Tract. 3.

Principes IV. Tremblement de terre, art. 77-79. Feux souterrains, art. 94. Métaux, art. 57-63, 72-75, 136-144, etc.

Il y a donc entre les contenus de ces deux ouvrages, à côté de différences que l'on ne doit pas négliger, des ressemblances qui demeurent frappantes. La différence la plus notable peut-être est que Descartes supprime de Météores l'explication des Comètes. La scolastique en effet considérait les Comètes comme des phénomènes sublunaires et non point comme des corps célestes. On leur attribuait comme matière une exhalaison grasse, épaisse, composée de parties bien agglutinées, capable, par conséquent, de s'enflammer aisément et de brûler longtemps [1]. Les Comètes se déplaçaient dans la région supérieure de l'air, c'est-à-dire beaucoup au-dessus des plus hautes montagnes, mais on ne les reculait pas plus loin dans le ciel. Pour Descartes, au contraire, ce sont des corps célestes et non plus des Météores ; puisqu'il définit avec l'Ecole les Météores par « les Phénomènes sublunaires », il doit donc en éliminer les Comètes.

Descartes élimine également des Météores les tremblements de terre et les minéraux que plusieurs écrivains y entassent. C'est qu'en effet le titre du traité scolastique des Météores ne correspond pas exactement à son contenu. L'objet véritable de l'ouvrage est, après l'étude préalable des éléments poursuivie dans d'autres traités, d'étudier les mixtes. Certains mixtes sont imparfaits, c'est-à-dire que les éléments qui constituent ces mixtes y conservent leurs qualités premières. Tels sont la rosée et la glace, et tous les mixtes imparfaits de ce genre où l'on discerne encore aisément le chaud, le froid, le sec et l'humide. Mais à côté de ces mixtes imparfaits il en existe d'autres où la mixtion des éléments a été parfaite, de telle sorte qu'outre une certaine proportion des quatre qualités élémentaires on y découvre encore une forme propre spécifiquement distincte de celle de ces qualités. Les uns sont animés comme les plantes, les autres sont inanimés comme les pierres et les métaux. Aristote élimine les mixtes parfaits animés ; le traité scolastique devrait donc porter comme titre : *de mixtis inanimatis*. On se demandait d'ailleurs parfois pourquoi Aristote avait intitulé Météores, nom qui désigne : quae in sublimi mundi sublunaris regione oriuntur, ce traité dans lequel il disserte aussi de ce qui se produit dans les lieux souterrains et dans le sein de la terre. Quelles que fussent les raisons invoquées pour justifier

---

1 Cf. *Index-scolastico-cartésien,* texte 77, p. 47.

cette anomalie[1], l'existence même de la question montre que la réunion dans un même traité des Météores et des métaux ne résultait pas d'une confusion mais d'un dessein bien arrêté dans la pensée des scolastiques. Les uns et les autres sont des mixtes inanimés, soit parfaits, soit imparfaits. Descartes, au contraire, ne retient du traité scolastique des Météores que ce qui concerne les mixtes imparfaits, c'est-à-dire les Météores proprement dits. Il est cependant remarquable que l'existence des mixtes parfaits dans les Météores scolastiques ait laissé au moins un témoin dans ceux de Descartes. Le philosophe voulait montrer, au moins par un exemple typique, que les formes des métaux n'étaient pas moins explicables par sa philosophie que celles des Météores. C'est pourquoi Descartes intercalera dans son traité, entre les vapeurs et les vents, l'étude du sel : « Puis, à cause que ces vapeurs, s'élevant de l'eau de la mer, forment quelquefois du sel au-dessus de sa superficie, je prendrai de là occasion de m'arrêter un peu à le décrire, et d'essayer en lui si on peut connaître les formes de ces corps, que les Philosophes disent être composés des éléments par un mélange parfait, aussi bien que celles des Météores, qu'ils disent n'en être composés que par un mélange imparfait »[2]. L'explication du sel par les principes de la philosophie cartésienne, c'est la démonstration éclatante de la substitution définitive des raisons mathématiques aux formes substantielles dans l'explication des propriétés naturelles des corps[3]. Aussi Descartes consent-il, en faveur du sel, une dérogation à l'exclusion prononcée par lui contre les mixtes parfaits.

Les différences de plan entre les deux ouvrages sont très importantes, et elles tiennent à la différence la plus profonde qui sépare les deux philosophies, celle de la méthode. Les traités scolastiques classaient les Météores d'après les quatre éléments : le feu, l'eau, l'air et la terre, et ils examinent successivement les météores ignés, aqueux, terrestres et aériens[4]. Descartes, au contraire, dispose ses consi-

---

1 *Index scolastico-cartésien,* t. 284, p. 181.

2 *Météores,* I, t. VI, 232, 4—12.

3 « Ergo formae ad causas actionum naturalium reddendas nullo modo sunt inducendae. Contra autem a formis illis essentialibus, quas nos explicamus, manifestae ac Mathematicae rationes redduntur actionum naturalium, ut videre est de forma salis communis in meis Meteoris », à Regius, janvier 1642, III, 506, 15—20.

4 Ch. Adam, p. 205.

dérations en une de ces « longues chaînes de raisons » dont les géomètres avaient coutume de se servir. Il expliquera d'abord les corps terrestres en général, préparant ainsi l'explication des exhalaisons et des vapeurs, puis il examinera le sel déposé sur la mer par les vapeurs, suivra ces vapeurs dans leur ascension aérienne et expliquera les vents, puis, par le rassemblement des vents, les nues, dissoudra ces nues en pluie, grêle ou neige, éclaicira enfin la nature des tempêtes, du tonnerre, de la foudre, des divers feux qui s'allument en l'air ou des lumières s'y voient. Descartes tâchera surtout de bien expliquer la nature de l'arc-en-ciel, de ses couleurs, et par conséquent de toutes les couleurs, à quoi il ajoutera, pour terminer, l'explication des couleurs qu'on voit communément dans les nues, des cercles qui environnent les astres et enfin « la cause des soleils ou des lunes qui paraissent quelquefois plusieurs ensemble ». La solution du problème dont l'examen avait donné naissance aux Météores en est donc aussi la conclusion.

L'intention générale de Descartes est nettement marquée dès le début de son ouvrage : « Nous avons naturellement plus d'admiration pour les choses qui sont au-dessus de nous, que pour celles qui sont à pareille hauteur ou au-dessous ». C'est une réflexion commune, et les philosophes de l'école ne se privaient pas de la rappeler [1]. Descartes veut précisément montrer qu'il n'y a rien sur terre de si admirable qu'on n'en puisse trouver la cause et fournir l'explication ; c'est ce qu'il affirme expressément dès le début de son *Discours premier* et, en concluant son traité, il va plus loin encore et déclare qu'il espère avoir supprimé tout sujet d'admiration : « Car j'espère que ceux qui auront compris tout ce qui a été dit en ce traité, ne verront rien dans les nues à l'avenir, dont ils ne puissent aisément entendre la cause, ni qui leur donne sujet d'admiration » [2]. Mais, pour atteindre ce but, il faut d'abord expliquer la nature des corps terrestres en général [3]. Mais alors qu'Aristote commet la faute de

---

« Ea quae in sublimi apparent majorem conspicientibus admirabilitatem movent. » *Conimb. Prooemium.*

[2] VI, 636, 23—28.

[3] *Discours* I, VI, 232, 1—4. C'est le reste, dans l'œuvre de Descartes, de la distinction entre la matière prochaine et la matière éloignée des météores « Sciendum igitur meteorologicas impressiones duplicem habere materiam unam remotam alteram proximam. Materia remota est potissimum terra et aqua ; haec enim materiam propinquam, ex qua fiunt Meteora, de

traiter de la matière prochaine avant la matière éloignée, reportant au livre IV l'étude des quatre qualités premières, Descartes rétablit l'ordre en exposant d'abord la conception nouvelle qu'il se fait de la matière, et s'il est un point sur lequel il s'oppose à ses maîtres c'est assurément celui-là. Il ne veut ni l'atomisme de Gassendi, ni les formes substantielles ou qualités réelles de l'Ecole; seulement des particules que l'on pourrait toujours rediviser d'une infinité de façons et qui ne diffèrent entre elles « que comme des pierres de plusieurs diverses figures qui auraient été coupées d'un même rocher »[1]. Les unes sont longues et unies, ce sont celles de l'eau; d'autres sont irrégulières et inégales, ce sont celles qui composent les corps durs; et dans les intervalles de ces particules se meut perpétuellement la matière subtile dont les parties, toujours très petites, mais de grosseur variable, sont animées de mouvements de vitesses différentes. Ces suppositions suffisent à rendre compte de l'eau, de la terre, de l'air et de tous les corps qui nous environnent, ainsi que du chaud et du froid et de toutes les qualités. Ce sont donc elles qui vont repasser à travers tous ces problèmes météorologiques posés par la scolastique pour en apporter de nouvelles solutions.

Il faut s'attaquer d'abord à la matière prochaine des météores, les vapeurs et les exhalaisons[2]. Descartes les considère comme analogues aux nuages de poussière que soulèvent, dans la campagne, les pieds d'un homme ou d'une foule. Les parties des corps qui sont petites et aisément séparables s'en détachent lorsqu'elles sont violemment agitées par le soleil, et s'élèvent en l'air: « non point par quelque inclination particulière qu'elles aient à monter, ou que le soleil ait en soi quelque force qui les attire, mais seulement à cause qu'elles ne trouvent point d'autre lieu dans lequel il leur soit si aisé de continuer leur mouvement : ainsi que la poussière d'une campagne se soulève quand elle est seulement poussée et agitée par les pieds de quelque passant »[3]. Il n'y a donc pas lieu de supposer que la chaleur des corps célestes, dissolvant l'air et l'eau, leur confère la légèreté que possède

---

suo dant. Materia propinqua est vapor et exhalatio ». *Conimb.*, I, 1, p. 5. Il est vraisemblable que ce *Discours premier* n'est qu'une transformation de cette Préface que Descartes voulait primitivement donner à son traité.

1 *Disc.* I, VI, 238, 28—239, 12.

2 *Disc.* II. Des vapeurs et des exhalaisons, VI, p. 239.

3 *Discours* II, p. 239, 24—240, 7.

tout ce qui est rare et chaud. Par cette action purement mécanique la *légèreté inhérente* aux exhalaisons se trouve supprimée[1].

Les vapeurs et les exhalaisons ne doivent pas être confondues. Dans ses lignes générales la distinction que Descartes introduit entre elles est la même que celle de l'Ecole. Les vapeurs sont de nature aqueuse, les exhalaisons sont au contraire composées de ces parties irrégulières dont nous avons dit que se composent les corps durs comme la terre[2] : « Mais remarquez que ces petites parties, qui sont ainsi élevées en l'air par le soleil, doivent pour la plupart avoir la figure que j'ai attribuée à celle de l'eau, à cause qu'il n'y en a point d'autres qui puissent si aisément être séparées des corps où elles sont. Et ce seront celles-ci seules que je nommerai particulièrement des vapeurs, afin de les distinguer des autres qui ont des figures plus irrégulières, et auxquelles je retiendrai le nom d'exhalaisons, à cause que je n'en sache point de plus propre »[3]. De même l'Ecole définit les vapeurs, des haleines chaudes et humides qui proviennent des liquides, alors que les exhalaisons sont des souffles chauds et secs, provenant tantôt de terres plus grasses, tantôt de terres plus sèches [4].

---

1 « Hoc vero maxime praestant sua vi et influxu corpora coelestia... Causa vero instrumentaria, qua corpora coelestia ad haec effecta utuntur, est potissimum calor, qui aquam, ac terram pervadit, easque attenuando in halitus solvit; quos pariter in sublime effert interventu levitatis, quae calorem ipsum et raritatem consequitur, ut in superioribus elementis conspicimus. » L'Ecole connaît une explication analogue à celle de Descartes, mais elle la rejette: « Sunt tamen qui putent vapores et exhalationes haudquaquam in se recipere levitatem, cujus impulsu in altum ferantur, sed trudi extrinsecus a calore, quem sol in hac infima regione reciprocantibus in se radiis congeminat. At non recte philosophantur. Primum quia calor non est virtus per se loco movens. Secundo quia cum praedicti halitus sint tenues et calidi, qua ex complicatione levitas oritur, cur non habeant levitatem sibi inhaerentem, cujus vi sursum commeent? » *Conimb.* I, 1, p. 9.

2 *Disc.* I, 234, 1—2.

3 *Disc.* II, 240, 20—29. Descartes n'aime pas ce terme parce qu'il conserve l'idée de *halitus* ou *anhelitus* qui s'accorde mal avec son explication mécanique du phénomène par l'action du soleil sur le mouvement de la matière subtile.

4 « Est autem vapor, halitus sive spiratio calida et humida, quae ex humore aqueo prodit, qualem videre est ascendentem ex aqua, quae in olla subjecto igni effervescit... Exhalatio est anhelitus terrae calidus et siccus, continetque sub se duas quasi species... Prior e terra pingui oritur... posterior ex aridiori terra ». *Conimb.*, I, 1, p. 5.

En outre Descartes s'accorde avec l'Ecole sur ce point que certaines exhalaisons peuvent facilement s'embraser ; c'est pourquoi il retire des vapeurs celles qui sont composées de parties analogues aux parties de l'eau, mais plus subtiles et aisément inflammables, et, à cause de ce dernier caractère, il les range parmi les exhalaisons [1]. C'est encore pour ne pas introduire parmi les exhalaisons de ce dernier genre un corps qui ne s'en distingue cependant que par son extrême subtilité, mais qui n'avait jamais été compté au nombre des exhalaisons, que Descartes en élimine l'air [2]. Il introduit donc parmi les exhalaisons plusieurs dont les parties sont cependant lisses comme celles de l'eau mais qui peuvent s'embraser: les esprits; mais il en élimine l'air dont les parties sont cependant divisées en branches, à cause de son extrême subtilité. Restent donc pour composer la classe des exhalaisons les eaux-de-vie, aqueuses mais subtiles et inflammables et celles dont les parties, de nature terrestre, sont plus grossières et enchevêtrées dans les corps, mais que le feu peut en chasser en fumée, ou que l'eau peut en emporter avec soi. Vapeurs et exhalaisons s'élèvent d'ailleurs le plus souvent ensemble pour se dissocier ensuite, les exhalaisons s'arrêtant en une région soit plus haute, soit plus basse que celle des vapeurs, selon le plus ou moins de grossièreté des parties qui les constituent.

Quelle que soit la grossièreté des exhalaisons, il n'y en a pas qui s'arrêtent plus bas que les parties dont se compose le sel commun : « Et bien qu'elles ne soient pas proprement des exhalaisons ni des vapeurs, à cause qu'elles ne s'élèvent jamais que jusqu'au-dessus de la superficie de l'eau, toutefois, pour ce que c'est par l'évaporation de cette eau qu'elles y viennent, et qu'il y a plusieurs choses en elles fort remarquables qui peuvent être commodément ici expli-

---

1 « Toutefois aussi, entre les exhalaisons, je comprendrai celles qui, ayant à peu près même figure que les parties de l'eau, mais étant plus subtiles, composent les esprits ou eaux-de-vie, à cause qu'elles peuvent facilement s'embraser. » *Disc.* II, 240, 29—241, 2. Descartes semble même faire ici de l'inflammabilité le caractère distinctif de l'exhalaison. Cf. pour l'Ecole: « exhalationem potestate proxima ignem esse », I, 1, p. 6 et: « Exhalatio... continet sub se duas quasi species, unam quae parvo negotio flammam concipit, et in ignem mutatur... alteram quae non ita facile incenditur, ex qua proxime venti existunt », *Ibid.*

2 *Disc.* II, 241, 2—5.

quées, je n'ai pas envie de les omettre[1]. Le sel n'est pas autre chose pour Descartes que « les parties les plus grosses » de l'eau de mer et qui ne peuvent être pliées comme les autres par l'action de la matière subtile, ni même être agitées sans l'entremise des parties de l'eau qui sont plus petites qu'elles. Cela seul suffit à résoudre tous les problèmes que se posait l'Ecole à l'occasion de la salure de la mer. Descartes explique la saveur piquante du sel[2], pourquoi le sel empêche la corruption des viandes[3], pourquoi l'eau de mer est plus pesante que l'eau douce[4], pourquoi les parties les plus grosses et les plus lourdes qui constituent le sel ne tombent pas au fond de l'eau[5], pourquoi les fontaines et les rivières « n'étant composées que des eaux qui ont été élevées en vapeurs, ou bien qui ont passé au travers de beaucoup de sable, ne doivent point être salées »[6]. Mais Descartes n'avait pas tort de considérer son discours sur le sel comme nettement supérieur à ce qu'en disaient les Traités de l'Ecole. Le nombre des problèmes particuliers qu'il aborde est très considérable, et il élimine sans mot dire les considérations finalistes assez naïves développées par les scolastiques pour rendre raison de la salure de la mer. Il ne pense pas que la mer soit salée pour permettre aux poissons de mer d'y vivre et de se nourrir du sel qu'elle contient : « Est autem aqua salsa ad marinos pisces suo modo alendos, idonea, quia habet admistam quasi olei pinguedinem ». Il ne pense pas non plus que si la mer est salée « propter aquatilium commoda », elle l'est aussi en vue de faciliter la navigation[7]. C'est vraiment, malgré l'arbitraire des explications que Descartes apporte, un esprit nouveau qui anime tout ce traité.

Laissant la considération du sel pour retourner à celle des vapeurs, Descartes examine comment elles se meuvent en l'air, et comment elles y causent les vents. Il définit le vent ; « Toute agitation

---

1 *Disc.* II, 248, 17—26. Comparez *Conimb.*, X, 3—5, p. 113—116.

2 *Disc.* III, 250, 10—19. *Conimb.*, X, 3, p. 112.

3 *Ibid.*, 250, 19—251, 1.

4 *Ibid.*, 251, 1—5. *Conimb.*, X. 9, p. 114.

5 *Ibid.*, 251, 5—27. *Conimb.*, « Cur superius mare salsius et calidius sit, quam inferius?... quamquam esse e contrario debuit: gravius enim quod salsum », X, 9, p. 114. Remarquez cependant que les deux problèmes, quoique voisins, ne se confondent pas.

6 *Ibid.*, 254, 21—29. *Conimb.*, X, 9, p. 114.

7 *Conimb.*, X, 9, p. 115.

d'air qui est sensible »[1]. Ce faisant, il prend parti pour Hippocrate contre Aristote, car Hippocrate soutenait : « Nihil aliud esse ventum quam aerem commotum ». Si Descartes ajoute ici la clause « qui est sensible », à la définition rejetée par Aristote, c'est précisément pour enlever toute force à l'objection du philosophe grec qu'il est absurde de confondre le vent avec toute agitation de l'air parce que beaucoup de commotions de l'air ne sont pas des vents. Les commotions de l'air qui ne sont pas des vents, par exemple celle que produisent des cymbales frappées, ne sont pas des vents parce qu'elles ne sont pas sensibles. Rien de plus[2].

Aristote, qui refuse de définir le vent par une simple agitation de l'air, propose une autre définition qui en fait une exhalaison chaude et sèche : *spirationem calidam et siccam.* Or, Descartes se donne de l'air une définition qui le rapproche en définitive de l'Ecole sur ce point, car il déclare que « tout corps invisible et impalpable se nomme air »[3]. Il accepte donc par là même de faire rentrer sous la définition de l'air les vapeurs et certaines exhalaisons. Or, si Aristote définit le vent une exhalaison, les Coïmbrois complètent Aristote en ajoutant des vapeurs à l'exhalaison dont le mouvement constitue le vent; Descartes de son côté est disposé à reconnaître aux exhalaisons un rôle réel, quoique très effacé, dans la production des vents, et admet qu'elles les accompagnent souvent. Les deux philosophies se font donc ici des concessions réciproques, l'Ecole insistant sur les exhalaisons comme matière des vents, mais concédant les vapeurs, Descartes insistant sur le rôle des vapeurs mais concédant quelque rôle subordonné aux exhalaisons. « Les vapeurs dont ils (les vents) se composent ne s'élèvent pas seulement de la superficie de l'eau, mais aussi des terres humides, des neiges et des nues... »[4]. « ... Ces vents plus étendus... ne sont ordinairement autre chose que le mouvement des vapeurs qui, en se dilatant, passent du lieu où elles sont en quelque autre où elles trouvent plus de commodité de s'étendre »[5]. « Lorsque les vapeurs passent de cette façon d'un lieu en un autre, elles emmènent ou chassent devant soi tout l'air qui se

---

1 *Disc.* IV, 265, 3—4.
2 X, 6, 1 et 2, p. 51. Cf. *Index scol. cart.*, texte 480.
3 *Disc.* IV, 265, 4.
4 VI, 266, 25—29.
5 VI, 265, 1—17.

trouve en leur chemin et toutes les exhalaisons qui sont parmi : en sorte que bien qu'elles causent quasi toutes seules les vents, ce ne sont pas toutefois elles seules qui les composent ; et même aussi que la dilatation et la condensation de cet air peuvent aider à la production de ces vents, mais que c'est si peu, à comparaison de la dilatation et comparaison des vapeurs, qu'elles ne doivent quasi point être mises en compte »[1]. Quant au problème de la cause des vents, Descartes s'y attarde avec d'autant plus de complaisance que l'Ecole se reconnaissait incapable de le résoudre. Les Coïmbrois proposent un certain nombre de ces *rationes probabiles* que Descartes veut précisément éliminer de la physique, et ils concluent modestement en renvoyant le lecteur à Jérémie et au psaume 136 : « Haec sunt, quae de ventorum causis probabilius dicuntur a philosophis. Verum ut ingenue fateamur, hoc unum est ex iis, quae in naturae contemplatione magna ex parte latent. Adeo ut ob id Psalmi CXXXIV et Jeremiae X dicatur Deus producere ventos de thesauris suis, id est de occultis naturae causis »[2]. Descartes laisse donc de côté les causes mystérieuses auxquelles on faisait appel, telles, par exemple, que l'influence de certains astres ou de leurs conjonctions et il insiste sur les phénomènes de condensation et de raréfaction ; mais il ne se débarrasse pas complètement des notions que l'Ecole lui a transmises et fait de la dilatation ou de la condensation des vapeurs le centre même de son explication.

C'est pourquoi, bien que l'esprit des explications cartésiennes soit entièrement nouveau, elles rappellent fréquemment à la mémoire le souvenir d'explications scolastiques. La persistance, dans sa

---

[1] VI, 268, 12—22, Cf. *Conimb.*, « Verumenimvero minime nobis displicet ea sententia, quae asserit ventorum materiam non esse puram exhalationem, sed interdum ac frequenter etiam vapores exhalationibus permixtos. Primum quia aliquando per integros menses spirant venti e mari, quod etiamsi multum habeat exhalationum ob terrenae concretionis admixtionem, ut ejus salsedo testatur, atque adeo non solum vapores, sed exhalationes quoque egerat, tamen non est verisimile tantam exhalationum vim ab eo nasci. Item quia non est cur vapores ad mediam regionem provecti, non etiam inde pellantur et resiliant, ut exhalationes sicque flatum edant. » VI, 2, p. 52. Ajoutons que la définition du vent par l'agitation de l'air n'était pas seulement attribuée à Hippocrate, mais aussi aux stoïciens, à Vitruve, à Isidore, à saint Jean Damascène. C'était un lieu commun. (VI, 2, p. 51.)

[2] *Conimb.*, VI, 3, p. 49.

doctrine, de la distinction des vapeurs et des exhalaisons en est la cause. Il remarque, avec ses maîtres, que « les vapeurs qui viennent des eaux sont bien plus humides et plus épaisses que celles qui s'élèvent des terres, et qu'il y a toujours parmi celles-ci beaucoup plus d'air et d'exhalaisons »[1]. Il déduit les raisons qui font que le vent du nord est sec et froid[2], le vent du midi, au contraire, chaud et humide[3], les vents d'orient secs et les vents d'occident humides[4] et c'est toujours aux vapeurs plutôt qu'à l'air qu'il fait appel pour en expliquer la naissance : « car l'air, étant dilaté, n'occupe qu'environ deux ou trois fois plus d'espace qu'étant médiocrement condensé, au lieu que les vapeurs en occupent plus de deux ou trois mille fois davantage »[5]. De même Descartes ne s'occupera plus des conjonctions des astres, mais il interprétera mécaniquement l'action qu'on leur attribuait sur les vapeurs et par conséquent sur les vents. L'action exercée par chaque astre doit être proportionnelle à l'intensité de la lumière dont il frappe nos yeux ; elle est donc faible pour les étoiles proportionnellement à la lune, et faible pour la lune proportionnellement au soleil, mais elle n'en est pas moins réelle : « La lumière de la lune, qui est fort inégale selon qu'elle s'éloigne ou s'approche du soleil, contribue à la dilatation des vapeurs comme fait aussi celle des autres astres[6].

Après avoir expliqué comment les vapeurs, en se dilatant, causent les vents, Descartes examine comment elles composent les

---

1 *Disc.* IV, 275, 23—26: « At secundum eos qui ventum non solam exhalationem, sed vel exhalationem, vel vaporem agitatum esse arbitrantur, ex ventis alios ab intrinseco siccos et frigidos esse, quorum nempe halitus e terra prodeunt; alios frigidos et humidos, quorum spirationes ex aqua evocantur .» *Conimb.* VI, 6, p. 56.

2 *Ibid.*, p. 270, 17. *Conimb.*, « Septentrionales (venti) qui per loca nivosa et frigida transmeant, frigidissimi sunt et sicci » (VI, 5, p. 56).

3 *Ibid.*, 272, 29—273, 4. *Conimb.*, « oppositi vero qui per mare et loca humentia et calida, ut per Zonam torridam ad nos perveniunt, calidi et humidi ». *loc. cit.*

4 *Ibid.*, 269, 11—18, *Conimb., loc. cit.*

5 *Ibid.*, 268, 23—26.

6 *Ibid.*, 278, 8—12. *Conimb.*, « ad generationem motumque ventorum multum conferre peculiarem quorumdam astrorum influxum... etc. ». VI, 3, p. 49.

nues et les brouillards « en se condensant et resserrant »[1]. Si elles demeurent fort basses et « s'étendent jusques à la superficie de la terre », on les nomme des brouillards[2]. Les nues se résolvent en pluie, mais selon des processus différents dans les deux philosophies ; seules les grandes lignes se correspondent : résolution de la nuée en pluie, congélation de cette pluie en neige ou en grêle avant qu'elle touche le sol[3]. Lorsque les brouillards touchent le sol, « ils se convertissent en rosée s'ils sont composés de vapeurs déjà gelées, ou plutôt qui se gèlent à mesure qu'elles touchent la terre[4]. D'autres météores, cependant, sont plus singuliers: « Ce sont aussi des exhalaisons qui composent la manne et les autres tels sucs, qui descendent de l'air pendant la nuit ; car, pour les vapeurs, elles ne sauraient se changer en autre chose qu'en eau ou en glace. Et ces sucs non seulement sont divers en divers pays, mais aussi quelques-uns ne s'attachent qu'à certains corps, à cause que leurs parties sont sans doute de telle figure qu'elles n'ont pas assez de prise contre les autres pour s'y arrêter »[5]. Descartes s'accorde donc avec l'Ecole

---

1 *Disc.* V, 279, 3—6. Cf. *Conimb.*: « Materia nubium est vapor. Causa efficiens est tum sol et reliqua astra vaporem ipsum calore suo e locis humentibus ad mediam aeris regionem evocantia, tum etiam frigus circumstans et cogens. Generantur ergo nubes in hunc modum: posteaquam vapores ad mediam regionem pervenerunt, adventitium illic calorem deponunt, partim quia emersere jam ex aëre terrae incubanti, qui ob solariorum geminationem calidior est atque ita remota causa calefacienti se ad nativum frigus revocant; partim quia illa ipsa media regio algore jam suo eos refrigerat. Itaque premente frigore concrescit paulatim vapor, ac tandem in nubem addensatur. Quo fit ut nihil aliud sit nubes quam addensatus vapor ». VII, 1, pp. 59—60.

Descartes, *loc. cit.*, et *Conimb.*: « Interdum namque vapores crassi e locis humentibus proxime efflantur, atque ob suam spissitudinem et crassitiem in sublime efferri nequeunt, sed vicinum terris aërem occupant, et nebulosa caligine circumfundunt ». VII, 4: *De nebula seu caligine.*

3 *Disc.* VI, 293, 13—29. *Conimb.*, VII, 5—6, pp. 65, 67. « Cum nubes in media aeris regione ob vehementem frigiditatem, antequam in aquam solvatur, gelascat, nix efficitur. » « Generatur enim grando, cum aqua pluviae, priusquam terram pertingat, in gelu cogitur. »

4 *Disc.* VI, 309, 17—23. « Roris et pruinae materia est vapor exiguus et subtilis... Causa proxima efficiens, est frigus serenae noctis, quod si temperatum sit, vaporem in rorem cogit; si vehemens, congelat in pruinam. » *Conimb.*, VII, 8, p. 70.

5 *Disc.* VI, 310, 14—22.

pour attribuer l'origine de la manne à des exhalaisons [1], encore que l'Ecole réserve un rôle important aux vapeurs dans sa production. Quant aux « autres tels sucs » que Descartes n'énumère pas, il s'agit, comme personne ne l'ignorait au XVII[e] siècle, du miel que les abeilles recueillent mais ne produisent pas et sans doute aussi d'un sucre extraordinaire que récoltaient les anciens. L'un et l'autre sucs passaient pour produits par des vapeurs mêlées de parties terrestres très subtiles ainsi que la manne elle-même ; et si Descartes les déclare « divers en divers pays », c'est parce que l'on distinguait, en en décrivant les propriétés, les miels de l'Hymette, des Cyclades, de Sicile, qui sont les plus doux, le miel de Sardaigne, amer parce que les abeilles recueillent cette rosée sur l'absinthe, d'autres qui empoisonnent, car de même que la nature a armé les abeilles d'aiguillons, elle a mélangé le venin au miel lui-même qui allèche par sa douceur, afin de rendre l'homme moins avide et plus prudent [2].

Descartes a aussi voulu donner son avis sur la prévision du temps, mais il s'en tient aux règles empiriques traditionnelles : Si le brouillard monte le matin, c'est signe de pluie [3], et autres signes de ce genre, qu'il déclare d'ailleurs être fort incertains. Il en est même dont il préfère ne pas parler, et ce sont sans doute ceux que l'on tirait dans l'Ecole non seulement du soleil, mais encore de la lune, des étoiles, de la mer, des grenouilles : « ranae ultra solitum vocales », des grues, des oies, des corbeaux et de beaucoup d'autres objets [4], ou du vent qui « fait jouer les cendres et les fétus qui se

---

1 « Etenim quando una cum tenui vapore, ex quo gignitur ros, elevantur partes terrae subtiles, ita ut humidum aqueum valde excoquatur, maneantque partes terrae cum exigua humiditate, efficitur liquor quidam candidus melliti saporis qui... manna dicitur. » *Conimb.*, VII, 11, p. 75.

2 « Philosophi autem mellis generationem hoc pacto se habere docent. Quando una cum vapore illo tenui, ex quo ros generatur, efferuntur, potissimum sublucanis temporibus, partes quaedam terrae subtiles; ex varia ejusmodi partium cum humido tenui commixtione, si humidum aqueum non multum dissolvatur, gignitur succus praedulcis qui herbis, foliis, flosculis et terrae solo excipitur: atque hic mel vocatur. » *Conimb.* VII, 9, p. 72. Sur le sucre des anciens et la controverse qu'il soulevait cf. VII, 10, pp. 74—75.

3 *Disc.* VI, 310, 23—31. *Conimb.*, « Haec nebula ... si confestim ascendat et, ad aerem frigidum evecta, una cum vaporibus concrescat, saepe in pluviam vertitur ». VII, 4, p. 64.

4 *Conimb., De presagiis temporum,* VII, 3, p. 61—64. Lorsque Descartes rencontre un présage de pluie intelligible et rationnellement ex-

trouvent au coin du feu, et y excite comme de petits tourbillons assez admirables pour ceux qui en ignorent la cause, et qui sont ordinairement suivis de quelque pluie »[1]. Mais il n'insiste pas sur ces questions et passe à l'étude des tempêtes, de la foudre et de tous les autres feux qui s'allument en l'air.

Descartes explique les tempêtes par la chute brusque d'une nue chassant avec violence tout l'air qui est au-dessous d'elle ; les Coïmbrois y voient les exhalaisons renfermées dans une nue qu'elles crèvent violemment pour s'en échapper. C'est ainsi que s'expliquent les tempêtes soudaines et violentes des mers équinoxiales[2]. Certaines exhalaisons mêlées aux vapeurs qui composent ces nues, s'en séparent, selon Descartes, à cause de l'agitation de l'air, et venant s'attacher aux cordes et aux mâts des navires, lorsque la nue achève de descendre, sont embrasés par cette violente agitation. « Ils composent ces feux nommés de saint Helme, qui consolent les matelots et leur font espérer le beau temps »[3]. Descartes ne se contente pas de signaler l'existence de ces Météores dont les anciens avaient transmis la description, mais il veut encore rendre raison des détails de la description que les anciens en donnaient. Les Coïmbrois signalent avec quelque scepticisme que les navigateurs païens qui apercevaient deux lumières de ce genre les nommaient Castor et Pollux et en concluaient à la fin prochaine de la tempête ; lorsqu'ils en apercevaient une seule, ils la nommaient Hélène et en tiraient un mauvais présage. Mais cette distinction d'une ou de deux lumières et les présages qu'on en tirait semblent vains et physiquement injusti-

---

plicable, il le signale et en fournit l'explication. Tel est le cas des hirondelles. *Disc.* VII, 312, 12—21. *Conimb.* loc. cit. p. 63.

[1] *Disc.* VII, 312, 21—313. 3. Cf. *Conimb.* « Domesticus ignis pallens murmuransque tempestatem... spondet. Cum ignis contectus e se favillam discutit, cum cinis in foco concrescit, cum carbo vehementer perlucet, aquarum significatio est. » VII, 3, pp. 62—63.

[2] « Et pour ce qu'il ne se voit quasi jamais d'autres nues en ces lieux-là (Cap de Bonne-Espérance), sitôt que les mariniers y en aperçoivent quelqu'une qui commence à se former... ils se hâtent d'abattre leurs voiles, et se préparent à recevoir une tempête, qui ne manque pas de suivre tout aussitôt. » *Disc.* VII, 313, 26—314, 4. « Hi ergo flatus procellam gignunt... Eam nautae Lusitani sub Aequinoctiali nonnunquam experiuntur. Quare suis jam periculis edocti, ubi eo loco nubem conspicantur, confestim vela dejiciunt, ni faciant, vibranti impetu demergendi. » *Conimb.* VI, 7, p. 58.

[3] *Disc.* VII, 315, 1—4.

fiables aux philosophes de l'Ecole, malgré tous les efforts que l'on avait faits pour en rendre compte[1]. Descartes ne partage pas ce scepticisme et semble croire qu'une justification rationnelle est possible de ce que les Coïmbrois désespéraient d'expliquer. Comme il peut en effet y avoir plusieurs nues superposées au-dessous de chacune desquelles se trouve un feu de ce genre : « les anciens n'en voyant qu'un, qu'ils nommaient l'astre d'Hélène... l'estimaient de mauvais augure, comme s'ils eussent encore attendu alors le plus fort de la tempête ; au lieu que, lorsqu'ils en voyaient deux, qu'ils nommaient Castor et Pollux, ils les prenaient pour un bon présage »[2]. Il ajoute d'ailleurs que l'on peut en voir trois et même quatre ou cinq, au dire des mariniers, mais qu'il ne peut rien dire que par conjecture de ce qui se passe dans les grandes mers qu'il n'a jamais vues et dont il n'a que des relations fort imparfaites.

Quant aux orages accompagnés de tonnerre, d'éclairs, de tourbillons et de foudre, Descartes en a pu voir quelques exemples sur terre. Ce sont des sortes d'avalanches, mais au lieu d'une chute de neiges il s'agit d'une chute de nuages. Lorsque deux nues sont l'une au-dessus de l'autre, si la nue supérieure tombe brusquement sur la nue inférieure, il se produit un grand bruit, qui est le tonnerre :

---

1 « Nona est Castor, Pollux, Helena. Haec concretio provenit ex halitu admodum viscoso et pingui. Inflammatur antiperistasi (par opposition au froid ambiant) circumfusi aëris frigidi, vel per collisionem. Nonnunquam navigantibus tempore tempestatum apparere solent ex his luminibus duo, interdum unum tantum. Ethnici ut erant infinitis implicati superstitionibus cum istiusmodi inflammationes binae conspiciebantur, credebant esse Castorem et Pollucem ; cum una dumtaxat, Helenam ; et unam quidem infaustum exitum significare, binas prosperum: « graves, inquit Plinius, lib. 2, c. 37, cum solitariae venere, mergentesque navigia, etsi in carinae ima deciderint, exurentes ; geminae autem salutares, et prosperi cursus praenuntiae, quarum adventu fugari diram ac minacem, appellatamque Helenam ferunt ; et ob id Polluci et Castori id nomen assignant eosque in mari deos invocant ». Hae ille. Quae distinctio duorum luminum, vel unius, quoad fausti, vel infausti eventus significationem, vana videtur, nec ejus ulla Physica ratio satis idonea afferri solet etsi eam nonnulli reddere conati sint. Certe cum hae concretiones huc illuc discurrunt, tempestatis vim et turbulentos ventorum flatus, quibus agitantur, indicant ; si vero in antennis, aliisve navium partibus insideant, futurae serenitatis signa habentur ; quia argumentum est frangi tempestatem et desinere ventos, qui jam exhalationi quietem dant. » *Conimb.* II, 2, pp. 17—18.

2 *Disc.* VII, 315, 4—26.

« Et notez que le bruit qui se produit ainsi au-dessus de nous, se doit mieux entendre à cause de la résonance de l'air, et être plus grand, à raison de la neige qui tombe, que n'est celui des avalanches. Puis notez aussi que, de cela seul que les parties des nues supérieures tombent toutes ensemble, ou l'une après l'autre, ou plus vite, ou plus lentement, et que les inférieures sont plus ou moins grandes et épaisses, et résistent plus ou moins fort, tous les différents bruits du tonnerre peuvent aisément être causés »[1]. Les Coïmbrois préfèrent admettre comme explication fondamentale du tonnerre celle qu'en donne Aristote : le déchirement bruyant de certaines nues par les exhalaisons qui s'y trouvent enfermées, et c'est aussi aux diverses agitations possibles des exhalaisons à l'intérieur des nues qu'ils attribuent les divers bruits du tonnerre. Mais ils admettent également la possibilité d'une explication qui ne fasse pas intervenir l'éruption des vapeurs. Lucrèce et Sénèque[2] expliquent le tonnerre par la collision de plusieurs nues, et cette explication n'est pas sans valeur. Car si les nues peuvent produire du bruit en se déchirant, pourquoi n'en produiraient-elles pas lorsqu'elles se heurtent avec violence et se brisent[3] ?

Reste à rendre compte des éclairs, des tourbillons et de la foudre. Les différences entre ces phénomènes « ne dépendent que de la nature des exhalaisons qui se trouvent en l'espace qui est entre deux nues, et de la façon que la supérieure tombe sur l'autre »[4]. L'Eclair se produit lorsque la chute de la nue supérieure enflamme les exhalaisons très subtiles et éminemment inflammables qui se trouvent entre les nues après les périodes de chaleur et de sécheresse. C'est aussi par

---

1 *Disc.* VII, 317, 11—20.

2 Lucrèce, lib. VI, 96 et sv.; Sénèque, *Nat. Quaest.*, II, 17.

3 C'est là l'origine de la théorie cartésienne du tonnerre. « Quarto sciendum, ex quorumdam sententia, posse etiam absque exhalationum eruptione et conflictu magna inter se nubium collisione tonitruum effici, quod Lucretio et Senecae locis antea citatis placet. Nec id certe alienum videtur a ratione. Si enim nubes cum a spiritu derumpuntur sonum excitant, cur non idem inter se magno impetu collisae et fractae efficient? Nec obstat, ait Seneca, quod nubes impactae montibus sonum non edant; primum quia non quocumque modo impulsae tonant, sed si apte sint compositae ad sonum edendum; sicut nec aversae inter se manus cum colliduntur, ita magnum plausum edunt; sed cum palma palmam percutit. Deinde quia mons non scindit nubem, sed sibi eam circumfundit ». *Conimb.*, I, 3.

4 *Disc.* VII, 317, 20—25.

l'inflammation des exhalaisons qu'on expliquait les éclairs dans l'Ecole[1]. Dans les deux philosophies on admet également qu'il puisse y avoir éclairs sans tonnerre, et même tonnerre sans éclairs, et l'on explique ces différents phénomènes par la nature des exhalaisons en présence[2]. Quant à la foudre, sa production est liée, selon Descartes, à la formation d'un tourbillon. Les tourbillons ont une origine analogue à celle que l'Ecole attribuait à la foudre. Lorsque la nue supérieure dont la chute cause le tonnerre, tombe tout d'une pièce, ses bords touchent les bords de la nue inférieure avant que les milieux des deux nues se soient rencontrés. Il se forme ainsi une poche d'air. Cet air, pressé et chassé par la nue supérieure qui continue de descendre, crève la nue inférieure pour s'échapper, descend avec violence vers la terre et remonte en tournoyant : « Et ainsi il compose un tourbillon qui peut n'être point accompagné de foudre ni d'éclairs, s'il n'y a point en cet air d'exhalaisons qui soient propres à s'enflammer ; mais lorsqu'il y en a, elles s'assemblent toutes en un tas, et étant chassées fort impétueusement avec cet air vers la terre, elles composent la foudre[3]. Les Coïmbrois ne font pas intervenir de tourbillons dans la génération de la foudre, mais ils la considèrent aussi comme une exhalaison enflammée qui crève avec un bruit épouvantable la nue dans laquelle elle est enfermée. Si elle se trouve crever la partie inférieure de cette nue, le même élan par lequel elle la déchire la précipite sur le sol. Les deux explications du phénomène sont donc étroitement apparentées[4], et il en est de même

---

1 « Dicendum secundum Aristotelem fulgur non esse aliud quam exhalationem in nube accensam et igneo colore tinctam; quae accensio potissimum fit vehementi spiritus ad nubes collisione. » *Conimb.*, II, 4, p. 20.

2 « En sorte qu'on peut voir alors de tels éclairs sans ouïr aucunement le bruit du tonnerre... comme, au contraire, s'il n'y a point en l'air d'exhalaisons qui soient propres à s'enflammer, on peut ouïr le bruit de tonnerre sans qu'il paraisse pour cela aucun éclair. » *Disc.* VII, p. 318, 1—10. Cf. *Conimb.* « Non semper autem haec deflagratio contingit, quia non semper materia ad ardorem concipiendum idonea est, quare nec semper ante tonitruum nubes fulgurant... Fit etiam non raro, ut coruscatio detur absque ullo tonitruo; cum nubes adeo tenuis est, ut exhalationi discurrenti non valde obsistat, et nihilominus eam habet concretionem, quae ad excitandum ignem sufficiat ». II, 4, pp. 20—21.

3 *Disc.* VII, 319, 5—11.

4 « Fulmen est exhalatio ignita e nube magno impetu excussa... Incenditur vero talis exhalatio, quae admodum sicca esse debet, vel per motum,

en ce qui concerne la description de leurs effets. Descartes estime que : « cette foudre peut brûler les habits et raser le poil sans nuire au corps, si ces exhalaisons, qui ont ordinairement l'odeur du soufre, ne sont que grasses et huileuses, en sorte qu'elles composent une flamme légère qui ne s'attache qu'aux corps aisés à brûler. Comme au contraire elle peut rompre les os sans endommager les chairs ou fondre l'épée sans gâter le fourreau, si ces exhalaisons, étant fort subtiles et pénétrantes, ne participent que de la nature des sels volatils ou des eaux fortes... Enfin la foudre se peut quelquefois convertir en une pierre, fort dure, qui rompt et fracasse tout ce qu'elle rencontre, si, parmi ces exhalaisons fort pénétrantes, il y en a quantité de ces autres qui sont grasses et ensoufrées »[1]. Ces explications sont les témoins qui subsistent dans la physique cartésienne du chapitre des Météores scolastiques : *De fulminum effectis,* où l'on retrouve les mêmes phénomènes étranges décrits et commentés[2].

---

vel per antiperistasim; et quia accensa rarefit magnoque conatu exitum e nube frigida et densa ac diu reluctanti quaerit, dum eam tandem rupit, horrendum edit tonitruum; quod si nubem per inferiorem partem, quam tunc tenuiorem invenit, frangat, eadem vi et impetu quo eam scindit, ad terras fertur; nec in aere mox diffluit et dissipatur, ut pleraeque omnes exhalationes ignitae, tum quia velocissime erumpit, tum quia constat partibus bene coagmentatis et inter se cohaerentibus. Nonnunquam tamen fulmen, quia languidiore ictu vibratur, non pertingit ad terras, sed in aere extinguitur et evanescit. » *Conimb.,* II, 5, p. 21.

1 *Disc.* VII, 319, 11—29.

2 « Sane experientia compertum est fulmen non eodem modo omnem materiam impetere et vexare; nam sacculis nullo modo combustis aurum, aes et argentum conflat intus; manente vagina, ensem liquat;... integra carne, et interdum nulla ignis, aut ictus nota exterius apparente, ossa comminuit, et universim firmiora vehementius dissipat obteritque, cum lapide, ferro, ac durissimis quibusque confligit, teneris et rarioribus, licet flammis opportuna videantur, parcit... Cujus rei causa est... quia in iis, quae ignis trajectui obsistunt, qualia sunt dura et densa, necesse est fulmen, dum eorum contumaciam vincit, moram trahere, atque adeo in ea vim suam imprimere; cui tamen imprimendae motus celeritas locum non dat. In aliis vero quae tenuia et rara sunt, ubi fulmen vim sibi resistentem non invenit per poros et occulta foramina celerrime atque adeo sine injuria transcurrit. » *Conimb.,* II, 6, pp. 23—24. Cf. en ce qui concerne la foudre qui se change en pierre : « Fulmen ut Aristoteles lib. 3, cap. 1 ostendit, est ignis, non lapis igni delatus... tametsi non sit negandum posse exhalationes intra nubem concrescere in lapidem, qui una cum fulmine tanquam bombardae globus trudatur ». *Ibid.,* II, 5, p. 21.

On pourrait faire des remarques analogues à l'occasion de nombreux points de détail de la physique cartésienne. Descartes explique au moyen de ses principes « que si la nue s'ouvre par le côté... la foudre, étant élancée de travers, rencontre plutôt les pointes des tours ou des rochers que les lieux bas » parce que, selon l'Ecole, « fulmen plerumque oblique fertur », et que « feriunt autem saepius fulmina summos montes et praealtas turres, quia cum oblique ferantur, celsissima quaeque eis obviam fiunt, ideoque in ea frequenter impingunt » [1]. Il ajoute « que ce n'est pas sans raison qu'on tient que le grand bruit, comme des cloches ou des canons, peut diminuer l'effet de la foudre » ; que, lorsqu'il se produit des éclairs sans tonnerre, les nues peuvent rassembler « plusieurs exhalaisons, dont elles composent non seulement de ces moindres flammes qu'on dirait être des étoiles qui tombent du ciel, ou d'autres qui le traversent, mais aussi des boules de feu assez grosses, et qui, parvenant jusques à nous, font comme des diminutifs de la foudre ». Ces petites flammes qu'on dirait être des étoiles qui tombent du ciel ne sont en effet que des exhalaisons enflammées et « les Philosophes ont eu raison de les comparer à cette flamme qu'on voit courir tout du long de la fumée qui sort d'un flambeau qu'on vient d'éteindre, lorsqu'étant approchée d'un autre flambeau elle s'allume » [2]. Par contre Descartes leur reproche d'avoir attribué la même nature aux comètes et aux chevrons ou colonnes de feu qui durent incomparablement plus longtemps [3].

C'est aussi à la combinaison d'exhalaisons diverses que Descartes attribue la formation des pluies prodigieuses dont les scolastiques avaient également donné la théorie: « Même, d'autant qu'il y a des exhalaisons de plusieurs diverses natures, je ne juge pas qu'il soit impossible que les nues en les pressant, n'en composent quelque-

---

[1] *Conimb.*, II, 5 et II, 6, pp. 21 et 23.

[2] *Disc.* VII, 321, 3—16, et 323, 5—12. Cf. *Conimb.*: « Quarta sunt sidera discurrentia. Haec dupliciter accidunt: uno modo cum flamma in exhalatione ad longum protensa accenditur, et per successivam aggenerationem funditur, dum una pars alteri ignem celeriter communicat, invitante nimirum ab uno extremo ad aliud materia, sicuti contingit, cum duae lucernae, superior una, altera inferior, juxta se positae sunt, illa accensa, haec paulo ante extincta; et istius fumus ex illa adeo celeriter ignem corripit, ut illius flamma ad hanc descendisse videatur ». II, 2, p. 16.

[3] Sur ces derniers Météores cf. *Index scol. cart.*, pp. 114—116.

fois une matière qui, selon la couleur et la consistance qu'elle aura, semble du lait, ou du sang, ou de la chair ; ou bien qui, en se brûlant, devienne telle qu'on la prenne pour du fer, ou des pierres; ou enfin, qui, en se corrompant, engendre quelques petits animaux en peu de temps ; ainsi qu'on lit souvent, entre les prodiges, qu'il a plu du fer, ou du sang, ou des sauterelles, ou choses semblables »
Sur ce point encore il ne fait guère que suivre la tradition médiévale. On admettait en effet l'existence de pluies qui sortent du cours habituel de la nature et dont certaines passent pour des prodiges. Des grenouilles, de petits poissons, du sang, du lait, des pierres, du fer, tombent, mélangés aux eaux de pluie. Ces phénomènes s'expliquent parfois parce que Dieu a disposé les causes secondes de manière à frapper de terreur les mortels ou en vue de quelque autre fin ; mais parfois aussi on ne doit chercher dans ces pluies aucune signification miraculeuse. Quant à leur cause c'est le mélange de diverses exhalaisons avec la vapeur humide, produit par la force congruente des qualités. En ce qui concerne donc les animaux, de même qu'il naît des serpents et des vers dans les marais, les lieux boueux et autres endroits où il y a quelque matière en putréfaction, de même il en peut naître subitement par temps de pluie si les mêmes causes de fermentation se rencontrent soit dans l'air soit même sur le sol. Quant à ce qui concerne le lait et le sang, il ne s'agit ici que d'une apparence de lait et de sang, car le lait et le sang véritables supposent toujours un principe vivant à leur origine. Certains disent aussi que le soleil peut aspirer des humeurs rouges ou blanches qui retombent ensuite avec la pluie, ou même que des tourbillons de vent enlèvent des poissons ou des pierres qu'ils transportent ensuite en d'autres lieux[2]. Descartes est donc d'accord avec les Coïmbrois sur le fond même du phénomène et, pour ce qui est de l'explication, c'est affaire de goût que de choisir entre « varia commixtio exhalationum cum vapore humido, congruenti qualitatum vi » et « exhalaisons de plusieurs diverses natures dont les nues, en les pressant, composent une matière semblable à du lait, du sang ou de la chair ». La pression exercée par la nue n'a peut-être qu'une supériorité apparente, et de pure intention, sur la force congruente des qualités. C'est seulement dans les trois derniers discours que Descartes, traitant de l'arc-en-ciel

---

[1] *Disc.* VII, 321, 16—26.
[2] Cf. *Conimb.*, VII, 2, pp. 60—61. *Index scol. cart.*, p. 234, t. 363.

et des parhélies, revient aux mathématiques et, grâce à elles, échappe complètement à l'influence de la scolastique.

L'indépendance radicale de Descartes vis-à-vis de l'Ecole se retrouve aussi, et pour la même raison dans ce qu'il dit ailleurs des comètes, mais il la reperd lorsqu'il traite dans le Monde ou les Principes d'autres phénomènes que la scolastique rangeait au nombre des météores. Ce sont les vapeurs, les esprits âcres et les exhalaisons oléagineuses qui, en véhiculant des particules métalliques, composent tous les fossiles et amènent les métaux au jour [1]. Quant aux métaux eux-mêmes, Descartes les ramène à trois corps fondamentaux qui viennent prendre la place des trois principes communément admis par les chimistes: le sel, le soufre et le mercure; il aurait volontiers décrit tous les métaux qui en dérivent s'il avait pu faire toutes les expériences nécessaires à leur connaissance exacte, mais il ne doute pas qu'on ne les puisse tous expliquer par ces trois-là [2]. Il ne se libère ici d'Aristote que pour subir l'influence des alchimistes [3] avec lesquels d'ailleurs Albert le Grand et saint Thomas cherchaient à réconcilier la doctrine d'Aristote. Les tremblements de terre s'expliquent, dans les deux philosophies, par des exhalaisons enfermées dans le sol et qui secouent l'écorce terrestre. Descartes supose que ces exhalaisons, enflammées par quelque étincelle, se dilatent brusquement et ébranlent la terre ; les Coïmbrois proposent un certain nombre d'explications dont la dernière est celle-là même que Descartes proposait [4]. Pour expliquer la formation des sources et des

[1] *Princ. phil.*, IV, 70—71, VIII, p. 247—248.

[2] « Atque sic tria hic habemus, quae pro tribus vulgatis Chymicorum principiis, Sale, Sulphure ac Mercurio, sumi possunt... Credique potest omnia metalla ideo tantum ad nos pervenire, quod acres succi, per meatus corporis fluentes quasdam ejus particulas ab iis disjungant, quae deinde materia oleagina involutae atque vestitae, facile ab argento vivo calore rarefacto sursum rapiuntur, et pro diversis suis magnitudinibus ac figuris, diversa metalla constituunt. Quae fortasse singula descripsissem hoc in loco si varia experimenta, quae ad certam eorum cognitionem requiruntur, facere hactenus licuisset. » *Princ. phil.*, IV, 63, VIII, 9—22.

[3] *Conimb.*, I, 13, p. 133. « Immo et illam etiam (opinionem), quam chymistae defendunt... pro qua stat D. Thomas... aiens eam ab Aristotelis placito non dissentire; sed Aristotelem facere materiam remotam halitum, chymistas vero materiam proximam sulphur et argentum vivum, quae ex predicto halitu, ut ex remota materia metallorum concrescant. »

[4] Descartes, *Princ. phil.*, IV, 77. Cf. *Conimb.*: « Vera et peripatetica sententia statuit commotionem terrae fieri ab halitu seu spiritu terrae

fleuves, Descartes et les Coïmbrois font appel à des vapeurs souterraines qui se condensent en eau. Selon Descartes, ces vapeurs proviennent des eaux souterraines et, en définitive, de la mer [1] alors que, pour certains scolastiques, l'eau provient d'une concrétion souterraine de vapeurs et d'eau. Ces philosophes ne peuvent admettre que l'origine première des sources et des rivières soit l'eau de mer, parce que, s'il en était ainsi, les rivières ne devraient jamais diminuer, leur eau devrait être salée et surtout remonter de la mer, qui est en contre-bas, pour s'élever jusque sur les montagnes d'où naissent un grand nombre de fleuves. Descartes doit au moins tenir compte de ces difficultés, et, puisqu'il admet une incessante circulation entre la mer et les sources, expliquer « cur mare non augeatur ex eo quod flumina in illud fluant », « cur fontes non sint salsi, nec mare dulcescat » [2]. Il doit en outre insister sur ce fait que les vapeurs dont il parle « usque ad exteriorem camporum superficiem atque ad summa montium juga perveniant » [3]. Tout son exposé de cette question est commandé par la doctrine de l'Ecole [4] et il y reste encore partiellement embarrassé. Car Descartes croit encore que l'eau ne parvient au sommet des montagnes que sous forme de vapeurs comme s'il redoutait de la voir, selon l'objection des Coïmbrois

---

visceribus incluso, et foras exire contendente... Potiores autem modi quibus id contingit, hi ferme sunt... Tunc enim, ut pulvis tormentarius igni correptus impositam turrim commovet et disturbat, sic incensa exhalatio terram quassat ». *Conimb.*, XI, 2, pp. 110—121.

1 « Atque ita, ut animalium sanguis in eorum venis et arteriis, sic aqua in terrae venis et in fluviis circulariter fluit. »*Princ. phil.*, IV, 75 ; 244, 5—7.

2 *Princ. phil.*, IV, 75 et 67, VIII, 243, 24—244, 15.

3 *Ibid.*, IV, 74. VIII, 243, 4—5.

4 Cf. *Conimb.*, IX, 2 et 3, pp. 94—96: « Alii arbitrantur perennium fontium, fluviorumque originem e mari esse (notamment D. Thomas, II Sent., dist. 14, qu. unica, ad 5, M. Albertus, Meteor. II, 2, 11, etc.)... Nititur haec opinio hisce potissimum argumentis. Primum quia incredibile omnino videtur tantum aquae ex vaporibus et aëre in terrae sinu quotidie generari, ut ad tam magnum fontanae et fluvialis aquae defluxum, et ad tot scaturigines replendas sufficiat. Secundo quia non alia videtur posse reddi causa cur tot fluminum quotidiano accessu maria non crescant, nisi quia flumina e mari exeunt, sicque eorum regressu tantundem eis rependitur, quantum egressu detrahitur... At enim quoniam hanc sententiam ea maxime difficultas urget, quod non videtur qua ratione aqua suopte ingenio gravis possit ascendere e mari in altissimos montes, e quibus tam multa flumina erumpunt... » p. 95.

« contra nativam propensionem et conatum subire montes », et en admettant cette circulation perpétuelle entre les sources et la mer, analogue à la circulation du sang dans les artères et les veines d'un animal, il se rallie à la solution proposée par les Coïmbrois contre Aristote lui-même dont ils ne se séparent cependant qu'à regret [1].

Ainsi l'influence exercée par les Météores scolastiques sur la pensée de Descartes n'est pas douteuse. Tantôt le philosophe se laisse imposer par l'Ecole le choix des matières qu'il devra traiter, tantôt le souci même de la réfuter le conduit à argumenter contre elle et par conséquent à la suivre, tantôt enfin il reste plus ou moins complètement engagé dans ses doctrines qu'il se contente d'interpréter et de transposer. On a pu voir quel rôle capital joue dans les Météores de Descartes la distinction scolastique des vapeurs et des exhalaisons ; si profondément qu'il l'ait remaniée et quelles que soient les transformations qu'il lui ait fait subir, elle demeure le cordon ombilical qui relie la nouvelle doctrine à l'ancienne. C'est ce qui explique l'impression d'étrangeté que produit sur nous aujourd'hui la plus grande partie de ce traité si ingénieux et si admirablement construit. Comment Descartes s'est-il laissé imposer tout ce matériel scolastique ? Le problème vaut la peine que l'on y réfléchisse et que l'on tente d'en fournir la solution.

Remarquons d'abord que l'impression produite sur les contemporains de Descartes par les météores n'a pas été très différente de la nôtre. Tout le monde en admira la rigueur et la solidité, mais si le P. Fournier parut s'y rallier dans son *Hydrographie* de 1643 [2], beaucoup d'autres réservèrent leur jugement. Si nous négligeons

---

1 « Alii volunt esse in terra quasi venas, quibus aquae humor prolectetur, ad eum fere modum quo sanguis animalium venis. Quam similitudinem late persecutus est Seneca lib. 3 *Nat quaest.*, c. 15. » *Conimb.*, IX, 3, p. 96. « Non solum absolute affirmandum est amplissima flumina et fontes, de quibus paulo ante diximus provenire e subterraneis aquis et mari oriundis ob rationem illic propositam ; sed probabilius existimandum etiam minores fluvios et fontes perennes ab eisdem illis aquis ordinarie seu majori ex parte derivari... Pro quo etiam facit auctoritas Patrum quos tertio capite commemoravimus, fontium et fluviorum perennitatem e mari per subterraneos meatus deducentium. » (*Ibid.* pp. 99—100.) Les Conimb. font donc une légère concession à Aristote ; ajoutons qu'ils ne prennent pas à leur compte la comparaison de Sénèque reprise par Descartes, mais elle s'accorde avec la solution qu'ils préconisent.

2 Cf. Ch. Adam, *Vie et Œuvres de Descartes*, XII, p. 200 et sq.

les attaques du P. Bourdin, nous voyons que Chapelain sait établir une équitable distinction entre les divers essais qui accompagnent le Discours de la Méthode: « Sa *Dioptrique* et sa *Géométrie* sont deux chef-d'œuvres au jugement des Maîtres. Ses *Météores* sont arbitraires et problématiques, mais admirables pourtant »[1]. Fromond, lui-même auteur d'un traité sur les Météores, déclare la philosophie de Descartes *nimis crassa et mecanica*[2], ce qui lui attirera d'ailleurs cette foudroyante réponse de Descartes que reprocher à sa philosophie d'être mécanique, c'est lui reprocher d'être vraie[3]. Roberval formula sur le Discours, la Dioptrique et les Météores, un jugement dont la conclusion s'accorde remarquablement avec celle de Chapelain: « Pour changer de discours, nous avons lu assez attentivement le livre de Monsieur Descartes, qui contient quatre traités, desquels le premier se peut attribuer à la Logique, le second est mêlé de Physique et de Géométrie, le troisième est presque purement Physique et le quatrième est purement géométrique. Dans les trois premiers, il déduit assez clairement ses opinions particulières sur le sujet de chacun; si elles sont vraies ou non, celui-là le sait qui sait tout. Quant à nous, nous n'avons aucunes démonstrations, ni pour ni contre, ni peut-être l'auteur même, lequel se trouverait bien empêché, à ce que nous croyons, s'il lui fallait démontrer ce qu'il met en avant; car il pourrait se trouver que ce qui passe pour principe à son sens, pour fonder ses raisonnements, semblerait fort douteux au sens des autres; aussi semble-t-il s'en soucier fort peu, se contentant d'être satisfait soi-même; en quoi il n'y a rien que d'humain et qu'un père ne fasse paraître tous les jours envers ses enfants. Ce ne serait pas peu, si ce qu'il dit pouvait servir comme d'hypothèses, desquelles on pût tirer des conclusions qui s'accordassent aux expériences; car en ce cas l'utilité n'en serait pas petite »[4]. En résumé, ces trois essais de Descartes, dont les Météores, ne contiennent que des suppositions arbitraires et pas une démonstration. Cette critique déplut fort au philosophe qui jugea que Roberval s'amusait à lui « dire des injures ainsi qu'une harengère, à cause qu'il n'avait rien de bon à répondre ». « Ce sont

1 Chapelain à Balzac, 29 déc. 1637, cité A. T. t. I, 485, note.
2 Fromondus à Plempius, 13 sept. 1637, I, 406, 15—16.
3 Descartes à Plempius, 3 oct. 1637, I, 420, 21—421, 17.
4 Roberval contre Descartes, avril 1638, II, 113, 8—30.

des impertinences très grandes », ajoute-t-il[1]. Mais le jugement qui l'étonna peut-être le plus fut celui que lui communiqua Huygens, que ses principes ne seraient pas reçus dans l'Ecole, parce qu'ils n'étaient pas « assez confirmés par l'expérience »[2] ! Même du côté d'où nous l'attendions le moins, c'est donc toujours la même objection qui revient.

Que pensait Descartes lui-même de ses Météores et de quel genre de démonstration y avait-il usé? Le problème est peut-être moins simple qu'on ne pourrait le supposer. Lorsqu'il annonçait à Mersenne le contenu de ses essais, nous l'avons vu présenter les Météores comme un sujet « tout pur de Philosophie », par opposition à la Dioptrique et à la Géométrie qui sont ou mêlées de mathématiques, ou purement mathématiques. Il n'y aurait donc pas de mathématiques dans les Météores. Remarquons cependant qu'il y en a au moins dans le discours consacré à l'arc-en-ciel; c'est pourquoi Roberval, qui s'accorde d'ailleurs remarquablement avec Descartes dans sa manière de caractériser les essais, a raison de déclarer l'essai sur les Météores « presque purement physique ».

D'autre part on ne saurait négliger certaines affirmations de Descartes qui sont en contradiction absolue avec la précédente. Laissons volontairement de côté toutes ses déclarations bien connues sur le caractère purement mathématique et mécanique de sa physique. On pourrait, en effet, objecter à l'extrême rigueur que ces déclarations générales souffrent une exception qui, de l'aveu de Descartes lui-même, serait précisément le traité des Météores. Mais comment, dans cette hypothèse, interpréterions-nous la déclaration suivante: « M. des Argues m'oblige du soin qu'il lui plaît avoir de moi, en ce qu'il témoigne être marri de ce que je ne veux plus étudier en Géométrie. Mais je n'ai résolu de quitter que la géométrie abstraite, c'est-à-dire la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit; et ce afin d'avoir d'autant plus de loisir de cultiver une autre sorte de Géométrie, qui se propose pour questions l'explication des phénomènes de la nature. Car s'il lui plaît de considérer ce que j'ai écrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel, etc., il connaîtra bien que toute ma Physique n'est autre chose que Géométrie »[3]. La

---

1 A Mersenne, 27 mai 1638, II, 141, 11—21.
2 Descartes à Huygens, juin 1645, IV, 224, 24—25.
3 A Mersenne, 27 juillet 1638, II, 268, 3—14.

première déclaration de Descartes doit donc être interprétée de la manière suivante: les Météores sont un essai dans lequel n'interviennent pas les mathématiques abstraites, mais il n'est, d'un bout à l'autre, qu'une explication géométrique concrète des phénomènes les plus curieux de la nature.

En quoi consiste cette géométrie concrète? Est-elle identique en nature à la géométrie abstraite dont elle ne différerait que par la nature des objets auxquels elle s'applique? S'il en était ainsi, nous aurions peine à concevoir que Descartes ait pu opposer le physique au mathématique, ainsi qu'il le faisait en caractérisant ses essais. La vérité est au contraire que la géométrie abstraite et la géométrie appliquée à l'explication des phénomènes n'usent pas du même genre de démonstrations. Les Météores sont entièrement Géométriques, mais d'une géométrie qui n'est pas la géométrie abstraite, et c'est pourquoi, étant géométriques, ils ne sont cependant pas, ou presque pas, mathématiques.

Pouvons-nous préciser la nature de cette géométrie? Nous venons de voir qu'elle n'est pas celle dont usent communément les géomètres. Et en effet, s'il fallait apporter des démonstrations géométriques du genre de celles d'Euclide dans des questions de physique, on ne démontrerait jamais rien, et il faudrait même dire que rien n'a jamais été démontré en ces matières. C'est ce que Descartes déclare à propos de sa théorie de la réfraction, en dioptrique, matière cependant plus aisée à soumettre au calcul que ne le sont les phénomènes météorologiques. La seule démonstration qui reste exigible pour que ses essais soient inattaquables est la démonstration métaphysique des principes de sa physique; mais, envisagés au point de vue de la géométrie ou de la physique, rien ne leur manque; sa théorie de la réfraction est aussi démontrée «qu'aucune autre question de Mécanique ou d'Optique, ou d'Astronomie, ou autre matière qui ne soit point purement géométrique ou arithmétique, ait jamais été démontrée ». Et Descartes ajoute: « Mais exiger de moi des démonstrations géométriques en une matière qui dépend de la Physique, c'est vouloir que je fasse des choses impossibles. Et si on ne veut nommer démonstrations que les preuves des Gémoètres, il faut donc dire qu'Archimède n'a jamais rien démontré dans les Mécaniques, ni Vitellion en l'Optique, ni Ptolémée en l'Astronomie, etc., ce qui toutefois ne se dit pas ».

Quelle est donc la nature de la démonstration en ces matières? D'abord, encore que Descartes n'y fasse pas ici allusion, la démonstration physique ne doit faire intervenir que l'étendue et le mouvement local; à cette condition seulement elle sera géométrique et mécanique dans la mesure où elle peut l'être. Si nous la considérons ensuite au point de vue de sa forme et non plus de son contenu, nous verrons qu'elle doit satisfaire à deux conditions, et à deux seulement: ne point faire de suppositions qui soient manifestement contraires à l'expérience, et ne pas commettre de paralogismes dans ses raisonnements. Une démonstration de physique est donc aussi géométrique qu'elle peut l'être lorsque, ne faisant intervenir que l'étendue et le mouvement, elle est correctement déduite à partir d'hypothèses conciliables avec l'expérience. « Car on se contente, en telles matières, que les autres, ayant présupposé certaines choses qui ne sont point manifestement contraires à l'expérience, aient du reste parlé conséquemment et sans faire de paralogisme, encore même que leurs suppositions ne fussent pas exactement vraies. Comme je pourrais démontrer que même la définition du centre de gravité, qui a été donnée par Archimède, est fausse, et qu'il n'y a point de tel centre; et les autres choses qu'il suppose ailleurs ne sont point non plus exactement vraies. Pour Ptolémée et Vitellion, ils ont des suppositions bien moins certaines, et toutefois on ne doit pas pour cela rejeter les démonstrations qu'ils en ont déduites »[1].

Il importe de préciser le sens des expressions dont use ici Descartes. Nous ne le voyons point réclamer des hypothèses conformes à l'expérience; il se satisfait d'hypothèses qui ne lui soient point manifestement contraires. Cette modération volontaire dans l'expression tient à la conception toute particulière que Descartes s'est formée des rapports de l'hypothèse et du fait scientifique. Le fait constitue la donnée initiale, fournie par les sens, et dont le physicien doit rendre compte. L'arc-en-ciel, l'ordre de ses couleurs, la neige sexangulaire, ou plus simplement encore les propriétés les plus manifestes de l'air et de l'eau sont des faits. Nous sommes donc en droit d'exiger des principes de notre démonstration qu'ils ne contredisent pas ce que l'expérience nous permet de constater. C'est ce que nous avons fait dans les Météores. Le traité débute par des « suppositions » dont, en bonne méthode, on n'a encore le droit de

[1] A Mersenne, 27 mai 1638, II, 142, 5—26.

rien exiger si ce n'est qu'elles soient conciliables avec les faits. Il serait contraire à l'expérience d'admettre que l'eau soit composée de parties irrégulières et inégales, accrochées les unes aux autres comme les branchages d'une haie, ou que la terre est composée de particules longues, unies et glissantes qui peuvent se rencontrer sans jamais s'accrocher; mais rien ne s'oppose à ce que nous supposions que la première espèce de particules soit celle qui compose la terre et la deuxième celle qui compose l'eau. D'une manière générale d'ailleurs, le plus simple est toujours de supposer que ce qu'on ne voit pas est analogue à ce qu'on voit. L'erreur d'Aristote a été précisément de supposer que ce qui arrive aux parties des corps qui sont trop petites pour que nous les sentions est d'une autre nature que ce qui arrive aux parties assez grosses pour qu'on les sente. Il a eu tort d'imaginer, pour rendre raison des phénomènes, on ne sait quelles choses « qui n'ont aucun rapport avec celles que nous sentons », comme la matière première, les formes substantielles et tout cet attirail de qualités plus difficiles à expliquer elles-mêmes que ce qu'elles expliquent [1].

Au début d'un traité tel que les Météores, où même tel que les Principes, on ne doit donc raisonnablement rien exiger de plus des hypothèses que de ne pas contredire les faits. Mais il va sans dire qu'elles ne sont, à ce moment, rien de plus que des hypothèses; ce sera l'œuvre du physicien que de les prouver et de transformer ces hypothèses en vérités. Pour y parvenir, on doit commencer de déduire par ordre, et sans commettre de paralogismes, les conséquences des principes que l'on a supposés vrais. Par exemple si les particules dont se composent l'eau ou la terre sont telles que nous les avons décrites, on peut en déduire que leurs divers arrangements possibles peuvent produire tels ou tels effets sensibles; et si nous constatons par nos sens que ces effets sont bien réalisés dans la nature, il en résulte qu'ils peuvent avoir été produits de cette manière. Les hypothèses *peuvent* donc, en pareil cas, être vraies. La déduction se poursuit de la même manière, l'expérience nous permettant de constater qu'un nombre toujours croissant de phénomènes sont précisément tels qu'ils devraient être si les principes de notre déduction étaient vrais. A mesure que leur fécondité explicative se manifeste, nous inclinons davantage à les croire effective-

1 *Princ.*, IV, art. 201, VIII, 324—325, et surtout IX, 319—320.

ment vrais, et lorqu'enfin nous constatons que non seulement ils expliquent tout ce que les yeux constatent, mais encore que nulle autre supposition ne saurait l'expliquer, nous déclarons que les principes sont vrais[1]. La démonstration d'une hypothèse de physique consiste donc à montrer que ses conséquences régulièrement déduites s'accordent avec les faits; et la seule réfutation que l'on puisse en apporter consiste soit à montrer par l'expérience que les suppositions initiales sont fausses, soit à relever des paralogismes dans la déduction des conséquences que l'on en tire. « Et sachez qu'il n'y a que deux voies pour réfuter ce que j'ai écrit, dont l'une est de prouver par quelques expériences ou raisons que les choses que j'ai supposées sont fausses; et l'autre que ce que j'en déduis ne saurait en être déduit. Ce que M. de Fermat a fort bien entendu; car c'est ainsi qu'il a voulu réfuter ce que j'ai écrit de la réfraction, en tâchant de prouver qu'il y avait un paralogisme. Mais pour ceux qui se contentent de dire qu'ils ne croient pas ce que j'ai écrit, à cause que je le déduis de certaines suppositions que je n'ai pas prouvées, ils ne savent pas ce qu'ils demandent, ni ce qu'ils doivent demander »[2].

Une démonstration de ce genre est-elle suffisante? Oui, si l'on comprend quel rapport elle établit entre l'hypothèse et le fait, le principe et l'expérience. La démonstration resterait suspendue dans le vide, comme semblent le croire certains contradicteurs, si les hypothèses prouvaient les faits et si inversement les faits étaient invoqués pour prouver l'hypothèse. Mais il en va tout autrement. La seule chose que l'on puisse exiger d'une hypothèse c'est qu'elle *explique* les faits, et tout ce que peuvent faire ensuite les faits c'est de *prouver* l'hypothèse. L'ensemble, constitué par des hypothèses qui expliquent des faits et des faits expérimentalement constatés qui prouvent ces hypothèses se nomme *démonstration*. Il n'y a donc pas ici de cercle logique mais au contraire deux moments également nécessaires de toute démonstration physique, les principes rendant les phénomènes intelligibles et l'existence des phénomènes garantissant la vérité des principes[3]. Ajoutons d'ailleurs que lorsque les hypothèses initiales

---

1 *Princ. Phil.*, IV, 203; IX, p. 321. Le texte de la traduction française est retouché par une main qui ne peut être que celle de Descartes.

2 A Mersenne, 27 mai 1638, II, 143, 20—144, 2.

3 C'est le sens du texte du Discours, VIe part.: « Que si quelques-unes de celles (sc. des choses) dont j'ai parlé au commencement de la Dioptrique

ont été déjà prouvées par certains effets, elles peuvent à leur tour, non plus seulement en expliquer, mais encore en prouver d'autres. Et c'est ce qui leur assure une inépuisable fécondité.

Comparons, à titre d'exemple, les explications cartésiennes aux explications scolastiques en matière de physique. Descartes ne fait qu'une supposition, c'est que les corps sont composés de particules insensibles ; encore est-ce à peine une supposition, car c'est « une chose qu'on voit à l'œil en plusieurs et qu'on peut prouver par une infinité de raisons dans les autres ». Cette supposition est la seule qui soit telle à proprement parler, car si l'on concède que les corps sont composés de parties, il est aisé de démontrer que les parties de tel ou de tel corps sont de telle figure plutôt que de telle autre. A partir donc de cette supposition initiale, Descartes déduit l'explication de tous les Météores connus sans avoir jamais besoin de recourir à d'autres principes. Les scolastiques, au contraire, font intervenir un nombre considérable de suppositions différentes, telles que les *qualités réelles,* les *formes substantielles,* les quatre *éléments* « et choses semblables dont le nombre est presque infini. Armés de ces suppositions sans nombre, ils expliquent fort peu de chose, se déclarent incapables de rendre compte de beaucoup de phénomènes et, pour expliquer les autres, font encore souvent appel à des prin-

---

et des Météores, choquent d'abord, à cause que je les nomme des suppositions, et que je ne semble pas avoir envie de les prouver, qu'on ait la patience de lire le tout avec attention, et j'espère qu'on s'en trouvera satisfait. Car il me semble que les raisons s'y entresuivent en telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières qui sont leurs causes, ces premières le sont réciproquement par les dernières, qui sont leurs effets. Et on ne doit pas imaginer que je commette en ceci la faute que les Logiciens nomment un cercle; car l'expérience rendant la plupart de ces effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les prouver qu'à les expliquer; mais, tout au contraire, ce sont elles qui sont prouvées par eux. » VI, 76, 6—22. Ce texte est commenté par la lettre à Morin: « Je n'avoue pas pour cela que c'en soit un (cercle) d'expliquer des effets par une cause, puis de la prouver par eux; car il y a grande différence entre *prouver* et *expliquer.* A quoi j'ajoute qu'on peut user du mot *démontrer* pour signifier l'un et l'autre, au moins si on le prend selon l'usage commun, et non en la signification particulière que les Philosophes lui donnent... Et je mets *qu'elles ne servent pas tant à les prouver,* au lieu d'y mettre *qu'elles n'y servent point du tout,* afin qu'on sache que chacun de ces effets peut aussi être prouvé par cette cause, en cas qu'il soit mis en doute, et qu'elle ait déjà été prouvée par d'autres effets ». 13 juillet 1638, II, 197, 25—198, 28.

cipes supplémentaires et à des explications de circonstance telles que l'antiperistasis ou les causes finales. Les principes de Descartes expliquent tous les phénomènes et sont prouvés par tous les phénomènes ; ils sont donc parfaitement démontrés. Les suppositions de l'Ecole n'expliquent pas les phénomènes et ne sont pas prouvées par eux ; elles sont donc arbitraires et sans fondement[1].

Qu'est-ce donc exactement qu'une expérience ? C'est l'accord qui s'établit entre la constatation d'un phénomène et un moment de la déduction. L'Ecole ne fait pas d'expériences, même lorsqu'elle invoque des phénomènes, parce qu'elle se contente d'explications de fortune, imaginant une cause particulière pour chaque effet particulier. L'accord de la cause avec l'effet ne prouve rien dans ce cas, parce qu'il est artificiellement obtenu. Mais pour trouver une seule cause dont découlent un grand nombre d'effets, ou même qui explique clairement un certain effet extraordinaire ainsi que le sont chacun des Météores, il faut avoir découvert la vraie[2]. Et lorsqu'on a découvert la vraie cause, chacun des phénomènes que l'on constate devient une expérience. Un traité comme les Météores n'est donc, à tout prendre, qu'un tissu d'expériences. Et il en est de même de tous les traités de physique de Descartes ; il a démontré « presque autant d'expériences qu'il y a de lignes en ses écrits », chaque ligne expliquant un phénomène par ses principes et prouvant ces principes par l'existence même du phénomène. Allons plus loin. Non seulement Descartes a expliqué toutes les expériences dont il parle, mais il a même expliqué toutes les expériences possibles faites ou à faire. Ses suppositions initiales une fois démontrées vraies, on peut être sûr d'avance qu'elles expliqueront tout ; la physique de Descartes est donc la démonstration expérimentale complète de tous les phénomènes de la nature[3]. Il faut prendre à la lettre cette étonnante assertion des

---

[1] II, 200, 2—21. Si Descartes se réserve de « démontrer » complètement ses principes dans un autre endroit, c'est qu'il fait allusion à la démonstration métaphysique.

[2] « Mais encore qu'il y ait véritablement plusieurs effets auxquels il est aisé d'ajuster diverses causes, une à chacun, il n'est pas toutefois si aisé d'en ajuster une même à plusieurs différents, si elle n'est la vraie dont ils procèdent. » *Ibid.*, II, 199, 15—24. Remarquer l'accord parfait de ces textes avec celui des Principes que nous avons cité précédemment.

[3] « Car j'admire que nonobstant que j'aie démontré, en particulier, presque autant d'expériences qu'il y a de lignes en mes écrits, et qu'ayant

Principes : *nulla naturae phaenomena in hac tractatione fuisse praetermissa :* « qu'il n'y a aucun phénomène en la nature, qui ne soit compris en ce qui a été expliqué en ce traité »[1]. Toutes les expériences possibles consisteraient toujours en effet à expliquer un phénomène donné par : *dispositiones quasdam in magnitudine, figura et motu consistentes.*

Lorsqu'on adopte ce point de vue, le problème, si déconcertant au premier abord, de Descartes expérimentateur se résout aisément, et l'on s'explique aussi pourquoi les Météores n'ont pas échappé à l'influence de la scolastique. Dans une physique de ce genre, en effet, tous les phénomènes sont de même nature et justiciables des mêmes explications. La seule différence que l'on puisse introduire entre eux est que les uns nous sont connus, les autres inconnus, mais cette différence entièrement relative à la connaissance que nous en avons n'empêche pas qu'ils ne puissent s'expliquer par les mêmes principes: *magnitudo, figura, motus.* L'état d'esprit si répandu de nos jours, qui mesure l'importance d'une découverte expérimentale à la profondeur du remaniement qu'elle entraîne dans l'édifice de la science, est aussi étranger que possible à celui de Descartes. Lorsqu'une physique a déjà reçu de l'expérience, au sens où il l'entend, toutes les confirmations que la sienne en a reçues, elle n'a plus rien à espérer ni à craindre d'expériences nouvelles, si nombreuses qu'on se plaise à les imaginer. Nous n'avons aucune révélation à attendre de la recherche expérimentale ; elle ne peut rien nous apprendre sur le fond des choses que nous ne connaissions déjà, elle peut seulement nous fournir de nouvelles occasions d'appliquer nos anciens principes et d'étendre notre pouvoir sur la nature. C'est pourquoi Descartes se montre, malgré tout ce que l'on a pu dire, si peu curieux de faits nouveaux. Avant de chercher des phénomènes inconnus il faut d'abord expliquer les phénomènes connus. Son terrain d'élection c'est ce que tout le monde connaît, ce qu'il y a de plus commun et

---

généralement rendu raison, dans mes principes, de tous les phénomènes de la nature, j'aie expliqué, par même moyen, toutes les expériences qui peuvent être faites touchant les corps inanimés, et qu'au contraire on n'en ait jamais bien expliqué aucune par les principes de la Philosophie vulgaire, ceux qui la suivent ne laissent pas de m'objecter le défaut d'expériences. » IV, 224, 26—225, 7.

[1] *Princ. phil.*, IV, 199, VIII, 3—14.

que chacun peut constater par soi-même[1]; c'est ce qu'il appelle volontiers l'universel, ou encore les choses « qui sont les plus communes de toutes et les plus simples »[2]. Il faut donc, avant de faire des expériences au sens matériel du mot, « ne se servir que de celles qui se présentent d'elles-mêmes à nos sens, et que nous ne saurions ignorer, pourvu que nous y fassions tant soit peu de réflexion »[3]. Et c'est au moyen de ces expériences toutes faites, en examinant quels étaient les premiers « et les plus ordinaires » effets qu'on pouvait déduire de ses principes, que Descartes a « trouvé des Cieux, des Astres, une Terre, et même sur la terre de l'Eau, de l'Air, du Feu, des Minéraux ». Il les a trouvés, et ce sont là les expériences qu'il préfère, celles qui sont les plus générales de toutes. Quant aux « expériences particulières »[4], il faudrait les concevoir à peu près comme les concevait Bacon. « Car à cela je ne sais pas d'autre expédient que de chercher derechef quelques expériences qui soient telles, que leur événement ne soit pas le même, si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer que si c'est en l'autre »[5]. Mais il est manifestement effrayé par leur nombre ; « un homme seul ne saurait suffire à les faire toutes »[6]; il y faudrait des aides, de l'argent, et aussi des dispositions particulières aux manipulations expérimentales dont, vers la fin de sa vie, Descartes se reconnaissait dépourvu. Il a toujours conservé une prédilection non dissimulée pour les expériences qui lui tombaient toutes faites des nues, comme la neige hexagonale, pour celles qui n'exigent que « des yeux pour les connaître », mais de telles aubaines sont malheureusement rares, et il a fini par se décourager[7].

---

1 « ... ce qui est universel et que tout le monde peut expérimenter, de quoi j'ai entrepris de traiter seulement. Car pour les expériences particulières qui dépendent de la foi de quelques-uns, je n'aurais jamais fait et suis résolu de n'en point parler du tout. » A Mersenne, 18 déc. 1629, I, 85, 1—6.

2 *Disc. de la méth.*, VIe part., VI, 64, 11—12.

3 *Ibid.*, VI, 63, 20—25.

4 *Ibid.*, 64, 22.

5 *Ibid.*, 65, 3—8.

6 *Ibid.*, 72, 21—22.

7 « Si vous avez aussi jeté quelquefois la vue hors de votre poêle, vous aurez peut-être aperçu en l'air d'autres météores que ceux dont j'ai écrit, et vous m'en pourrez donner de bonnes instructions. Une seule observation que je fis de la neige hexagone, en l'année 1635, a été cause du traité que

Par là s'explique d'abord l'indifférence souveraine professée par Descartes à l'égard du fait brut. Lorsqu'il possède les raisons démonstratives d'un phénomène, il se plaît à le faire observer par d'autres, même s'il ne l'a pas observé lui-même ; c'est ce qui arrive pour les couronnes que l'on voit autour des chandelles [1]. Mais dans la même lettre où il demande que l'on observe pour lui ce phénomène qu'il peut expliquer, il dissuade son correspondant d'expérimenter sur le retard apporté par l'air aux mouvements parce qu'il se reconnaît incapable de l'expliquer. « Aux empêchements de l'air pour les mouvements, il ne faut point considérer celui qui suit et celui qui précède, mais seulement l'un des deux. Pour le *quantum*, je l'ignore, et encore qu'il se pût faire mille expériences pour le trouver à peu près, toutefois, pour ce qu'elles ne se peuvent justifier par raison, au moins que je puisse encore atteindre, je ne crois pas qu'on doive prendre la peine de les faire » [2]. A un phénomène réel qu'il ne pourrait pas expliquer s'il le connaissait Descartes préfère de beaucoup un phénomène qui n'existe peut-être pas mais qu'il peut expliquer pour le cas où ce phénomène existerait. Tels ces escadrons de fantômes qui combattent en l'air et que les Coïmbrois, en les déclarant d'un autre ordre que physique, mettaient sur le compte de Dieu, des Anges ou des démons [3]. Descartes apparaît ici bien différent de ses adversaires. Les scolastiques croient au phénomène et renoncent à l'expliquer. Descartes n'y croit guère, mais il indique cependant les causes qui lui semblent capables de le produire. « Même, à cause que je n'ai jamais vu de tels spectacles, et que je sais combien les relations qu'on en fait ont coutume d'être falsifiées et augmentées par la superstition et l'ignorance, je me contenterai de

---

j'en ai fait. Si toutes les expériences dont j'ai besoin pour le reste de ma Physique me pouvaient ainsi tomber des nues, et qu'il ne me fallût que des yeux pour les connaître, je me promettrais de l'achever en peu de temps; mais parce qu'il faut aussi des mains pour les faire, et que je n'en ai point qui y soient propres, je perds entièrement l'envie d'y travailler davantage. » A Chanut, 6 mars 1636, IV, 377, 20—378, 4.

1 « Je m'émancipe beaucoup de parler d'une chose que je n'ai point vue devant ceux qui en ont l'expérience, mais vous m'obligerez de me mander si je me trompe..., car si je dis vrai, vous verrez à même temps que les deux cercles rouges, etc. » A Mersenne, 18 décembre 1629, I, 98, 18—99, 19.

2 *Ibid.*, I, 99, 20—100, 5.

3 *Index scol. cart.*, t. 197.

toucher en peu de mots toutes les causes qui me semblent capables de le produire [1].

C'est pourquoi la critique si vigilante exercée par Descartes porte beaucoup moins sur les faits que sur leur explication. Il ne conteste pas la distinction des vapeurs et des exhalaisons, il l'interprète; il ne nie pas que la foudre ne se transforme en pierre, que les étoiles filantes soient de simples exhalaisons enflammées, ni que le tonnerre soit produit par le choc de deux nuages, il se contente d'expliquer mieux que ses prédécesseurs comment cela se produit. Puisque ces phénomènes lui sont compréhensibles, il ne lui vient pas à la pensée qu'ils puissent n'être pas réels. A plus forte raison Descartes n'eût-il pas songé à effectuer un choix nouveau des phénomènes à expliquer ; les plus communs et les plus universels lui suffisent, l'inventaire dressé par Aristote et conservé par l'Ecole convenait donc à son dessein. En renouvelant l'effort d'explication universelle tenté par le philosophe grec, Descartes ne pensait pas conserver quoi que ce fût de sa conception de la science. Il en conservait néanmoins cette illusion que la science n'a pas à conquérir les faits en même temps qu'elle en conquiert l'interprétation; et c'est cette illusion même qui le détourna de compléter ses principes d'explication mathématiques et mécaniques par une méthode d'investigation expérimentale plus prudente que la sienne. Son mathématisme universel est assurément une révolution dans l'histoire de la science et de la pensée humaine; il n'en subsiste pas moins quelque chose de l'*apriorisme* scolastique dans la manière dont Descartes l'applique à la réalité.

---

1 *Les Météores,* Disc. VII; VI, 323, 18—324, 24.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Les quatre premières études que nous avons rassemblées dans ce volume sont inédites. La cinquième a paru en 1913, dans les *Annales de philosophie chrétienne* sous le titre: *Note sur Campanella.* La sixième a été publiée, sous le même titre, dans la *Revue de mét. et de morale* en 1914; la septième, dans la *Revue philosophique,* sous le titre: *Descartes et Harvey,* en 1920 et 1921; la huitième, sous le même titre, dans la *Revue néo-scolastique de philosophie,* en 1920 et 1921.

Nous avons cité en leur endroit les ouvrages qu'il est vraiment indispensable de connaître sur chaque question. Nous donnons ici les références complètes aux principaux travaux concernant les quatre premières de ces études.

G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne,* Paris, Beauchesne, 1903.

M. Jacquin, *Le rationalisme de Jean Scot, dans Rev. des sciences phil. et théol.,* 1908, pp. 747—748.

J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, dans Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel.,* VIII, 3, Münster 1910.

— — *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie, dans Beiträge,* XVII, 2—3, Münster, 1915.

Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin,* Paris, Lecoffre, 1909.

E. Kaiser, *Pierre Abélard critique,* Fribourg, Imprimerie-librairie catholique, 1901.

P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* 2 vol., 2e éd., Louvain, (Les philosophes belges), 1911.

P. Doncœur, *Notes sur les Averroïstes latins: Boèce le Dace, dans Rev. des sciences phil. et théol.,* 1910, pp. 500—511.

Depuis notre étude sur Campanella est paru le travail considérable et excellent du regretté: L. Blanchet, *Campanella,* Paris, 1920. (*Collection historique des grands philosophes*; F. Alcan, éditeur.) Le fait que notre étude est restée inconnue de cet historien si bien informé et qu'il n'a pas aperçu un point, à notre avis, capital nous a décidé à la publier de nouveau.

Qu'il nous soit permis enfin de signaler la part active qu'ont prise à la publication de ce volume nos collègues, MM. *P. Alfaric, A. Grenier* et *Max Bloch,* professeurs à la Faculté des lettres de Strasbourg, et de les remercier pour les heureuses corrections et suggestions que nous leur devons.

TABLE DES NOMS PROPRES

Abélard, I, 20—27, 30, 56, 96, 287.
Adam (Ch.), 222, 231, 249, 274.
Albert le Grand, I, 76, 95—108, 113—119, 272, 273.
Alexandre III, 44.
Alexandre IV, 46.
Alexandre d'Aphrodise, 210.
Alexandre de Halès, 77, 121.
Amaury de Bène, 49.
Anselme de Cantorbéry, I, 15—21, 24, 54, 77, 90, 96, 100, 113, 153, 170, 181—183.
Archimède, 277.
Aristote, 22, 29, 48, 49, 51—58, 63, 69—75, 77, 79, 82, 83, 100, 107, 115—119, 126, 131, 149, 159, 176, 178—179, 186, 194, 195, 204, 209, 214, 226, 229—231, 243, 246, 249, 253, 255, 260, 267—269, 272, 274, 279, 286.
Arnauld, 188.
Augustin (St), 7, 13, 77, 82, 83, 85, 88, 99, 119, 121, 130, 167, 168, 172.
Auriole (P. d'), 183.
Averroès, 61—64, 68, 69, 70—75, 116.
Bacon (Fr.), 132—135, 284.
Bacon (R.), VI, 48, 117.
Back (J. de), 243.
Baeumker (Cl.), 159, 162, 168.
Baillet, 222.
Baron, 159.
Baumgartner, 168.
Becket, v. Thomas Becket.
Beeckmann, 155.
Benoit (St.), 33, 34.
Bérenger de Tours, 287.
Bernard (St.), 78.
Bérulle (Card. de), 173, 174, 186, 187.
Blanchet (L.), 288.
Boëce, 56.
Bonaventure (St.), 3, 77—96, 100, 106—115, 119, 121—123, 163, 168.
Boswell, 218.
Bouillier (Fr.), 125, 137, 181.
Bourdin (le P.), 250, 275.
Brunhes (G.), 287.
Bruno (Giord.), 181.
Bruno de Segni, 31.
Campanella (Th.), 125—145, 181, 187.
Chapelain, 275.
Cicéron, 100.
Clerselier, 158.
Colomb (Christ.), 130.
Comte (Aug.), VI.
Conimbricenses, 192—205, 226, 227, 230, 250—274.
Conringius, 240.
Cordemoy (G. de), 158.
Courtillier (J.), 167.
Cousin (V.), 20, 25, 182.
David de Dinant, 49.
Démocrite, 159, 160.
Denys (Pseudo-), 3, 10, 14, 32, 167.
Desargues, 276.
Descartes, IV—VI, 52, 132, 146, 155—158, 163—167, 172, 173, 175, 176, 178, 179—182, 186—190, 191, 192, 204, 205, 215—246, 247—286.
Domenichelli, 168.
Donat, 33, 35.
Doncœur (le P.), 288.
Duns Scot, 163, 169.
Ehrle (Fr.), 120.
Eleuchade (St.), 32.
Elisabeth (Princesse), 172.
Endres, 38, 287.
Erasistrate, 208—210.
Espinas, 176.

Etienne de Tournay, 43.
Euclide, 277.
Fabricius ab Acquapendente, 218.
Fermat, 280.
Fernel, 192—205, 209, 210, 221, 226, 227, 237, 238.
Forge (L. de la), 158.
Fournier (le P.), 274.
François d'Assise (St.), 94, 121, 122.
Froidmont (Liber), 228, 275.
Galien, 193—195, 197, 203, 208, 212, 215, 226, 229—231, 232, 233, 240.
Galilée, 69, 132, 181.
Gassendi, 247, 256.
Gaunilon, 19.
Gauthier, 36.
Gauthier (L.), 63.
Gauthier de Saint-Victor, 38.
Gentile (G.), 133.
Geyer (B.), 20, 25, 38.
Gibieuf (le P.), 173, 174, 186.
Gilbert, 181.
Gilbert de la Porrée, 38.
Girault (N.), 180.
Gotteschalk, 4.
Grabmann, 38.
Grégoire (St.), 34, 54, 79.
Grégoire VII, 31.
Grégoire IX, 31, 44—47, 50, 95.
Grunwald, 168.
Guillaume d'Occam, 62, 163.
Guillaume d'Auvergne, 168.
Guy de Bazoches, 39.
Hamel (du), 172.
Hamelin, 188, 189.
Harvey, 191, 205—246.
Heitz, 25, 97, 287.
Héloïse, 20—22.
Henri III, 42.
Henri IV, 31.
Hildebrand, 31.
Hippocrate, 215, 260, 261.
Hobbes, 190.
Hogelande (Corn. de), 241.
Honorius III, 1.
Hugo (arch. Lugd.), 18.
Hugues de Saint-Victor, 91, 100.
Humbert de Romans, 48.
Huygens, 276.
Ibn Rochd, v. Averróès.
Illyricus, 183, 185.
Innocent III, 42—44.
Innocent IV, 48.
Isaïe, 1.
Isidore, 261.
Jacob, 34, 41.
Jacques (Apôtre), 3, 4, 83.
Jacquin (M.), 287.
Jean XXII, 47.
Jean Damascène, 91, 167, 261.
Jean de Jandun, 63—75.
Jean de la Rochelle, 167, 168.
Jean de Salisbury, 39, 41.
Jean Scot Erigène, 1—14, 19, 24, 115, 287.
Jérémie, 261.
Jérôme (St.), 34, 54.
Juste-Lipse, 172.
Kaiser (E.), 287.
Kant, 53.
Kepler, 181, 247.
Kilwardby (Robert), 119, 120.
Laban, 33.
Lactance, 130.
Langlois (Ch.—V), 133.
Lechner, 169—172.
Louis de Bavière, 63.
Lucrèce, 267.
Maïmonide, 104.
Malebranche, 88, 172. 188.
Mandonnet, 51, 55, 59, 61, 62, 68, 116, 118, 288.
Manegold de lautenbach, 31.
Manser, 168.
Marsile de Padoue, 63.
Martin (C.-T.), 120.
Martin (R.-M.), 119.
Mersenne, 133, 155, 156, 180—190, 215, 223, 247.
Michel Césène, 63.
Mirbt (C.), 34.
Moïse, 32, 34, 35, 83.
Molière, 52.
Morin, 281.
Newcastle (Mquis de), 218.
Nicolas IV, 48.
Noël (le P.), 249.
Palhoriès, 168.
Parisanus, 223.
Pascal (Bl.) VII.
Paul (St), 22, 27, 32, 83, 186.
Peckham, 120—123.
Pecquet, 240.
Petrus Cellensis, 39.
Pierre Damien (St.), 31—37, 54, 95, 287.
Pierre de Blois, 41.

Pierre de Corbeil, 42, 49.
Pierre le Vénérable, 20, 22, 25.
Pierre Lombard, 38.
Platon, 25, 31, 32, 82, 83, 150, 168, 176, 186.
Plempius, 192, 219—222, 229—235, 240.
Pline, 194, 266.
Porphyre, 56.
Primirosius, 223.
Priscien, 56.
Ptolémée, 277.
Pythagore, 100.
Régius, 190, 235.
Raconis (Abra de), 249.
Renan (E.), 144.
Richard de Saint-Victor, 101, 102.
Riolan (J.), 208, 231, 240, 241.
Robert de Courçon, 44.
Robert Grosseteste, VI.
Roberval, 275, 276.
Romuald (St.), 30.
Roscelin, 19.
Ruvio, 250.
Saint-Paul (Eust. de), 163, 249, 250.
Schneider, 109.
Sénèque, 267, 274.
Sertillanges (le P.), 159, 160.
Siger de Brabant, 55, 59—64.
Silhon, 176—180, 187.
Strowski, 172.
Stadler, 117.
Telesio, 126, 132, 133, 180, 181.
Tempier (Et.), 60—63.
Tennemann, 182.
Thomas Becket, 40.
Thomas d'Aquin, V, VI, 52, 59, 60, 61, 62, 73, 76, 95—124, 146—169, 171, 175, 182, 190, 272, 273, 287.
Thomassin, 172.
Tobias Adami, 135.
Tolet, 250.
Vésale, 238.
Vitellion, v. Witelo.
Vitruve, 261.
Wadding, 163.
Wale (J. de), 222, 240.
Witelo, 168, 277.
Wrijer (A. de), 235.
Wulf (M. de), 63.
Zacharias Sylvius, 222.
Ziesché, 109.
Zimmermann, 188.

TABLE DES MATIÈRES

Préface V

Le sens du rationalisme chrétien 1

La servante de la théologie 30

La doctrine de la double vérité 51

Appendice: textes de Jean de Jandun 69

La signification historique du thomisme 76

I. La voie illuminative 77

II. La réforme albertino-thomiste et la conscience religieuse . 96

Le raisonnement par analogie chez T. Campanella 125

L'innéisme cartésien et la théologie 146

I. L'adversaire de Descartes 146

II. Les origines théologiques de l'innéisme cartésien 166

Descartes, Harvey et la scolastique 191

I. La scolastique et Fernel 192

II. Harvey contre la scolastique 205

III. Descartes défenseur de Harvey 215

IV. Descartes contre Plempius et Harvey 223

V. Harvey contre Descartes 240

Appendice: texte de Harvey 245

Météores cartésiens et météores scolastiques 247

Note bibliographique 287

Table des noms propres 289

ETUDES

DE

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Index scolastico-cartésien, 1 vol. in-8° de IX - 355 pages, *Collection historique des grands philosophes,* Paris, Alcan, 1913.

La liberté chez Descartes et la théologie, 1 vol. in-8° de 453 pages, *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* Paris, Alcan, 1913.

Le Thomisme, Introduction au système de S. Thomas d'Aquin, 1 vol. in-8° de 174 pages, A. Vix & Cie, Strasbourg, rue du Dôme 20, 1920.

Cet ouvrage est sorti des presses de l'IMPRIMERIE ALSACIENNE à STRASBOURG *le 30 sept. 1921. Il a été tiré à 1000 exemplaires.*

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Date Due

S 23 '42
O 7 '42
Je 25 '46
FACULTY
FACULTY
FE 22 '55
MAR 15 '79
APR 12 '74
MAY
JUN 30 2010
DEC 06 2010

B721 .G48
Etudes de philosophie medievale.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00007 6630